STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XV

M. ALLARD. — *Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran* 5
Ch. PELLAT. — *L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ* 23
L. V. BERMAN. — *The political interpretation of the maxim : The purpose of philosophy is the imitation of God* 53
M. ARKOUN. — *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d'après le* Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil *(suite et fin)*..... 63
J. ROUSSIER. — *Le Livre du Testament dans le nouveau code tunisien du Statut personnel* 89

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE
PARIS

MCMLXI

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V°).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XV

M. ALLARD. — *Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran* 5
Ch. PELLAT. — *L'Imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ* 23
L. V. BERMAN. — *The political interpretation of the maxim : The purpose of philosophy is the imitation of God* 53
M. ARKOUN. — *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d'après le* Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil *(suite et fin)*..... 63
J. ROUSSIER. — *Le Livre du Testament dans le nouveau code tunisien du Statut personnel* 89

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE
PARIS

MCMLXI

UNE MÉTHODE NOUVELLE POUR L'ÉTUDE DU CORAN

Une *Analyse conceptuelle du Coran* doit être publiée, dans quelques mois, par les soins du C.N.R.S. (1) Il s'agit d'un index d'un type particulier. Il est fait d'un fichier, d'environ 500 cartes perforées ; un livret en donne le mode d'utilisation, et expose les méthodes de l'analyse. Qu'on ne s'attende pas à y trouver quelque nouveau traité d'exégèse, mais plutôt une table des matières, dressée selon le contenu sémantique du Coran. Mais un tel inventaire n'est pas, pour autant, une concordance qui s'attacherait à recenser les éléments littéraux, ce sont les idées qui se trouvent ici rassemblées et classées, chacune pouvant d'ailleurs figurer dans le texte sous plusieurs formes littéraires (mots synonymes ou périphrases équivalentes).

Le principe de cet index ne diffère donc pas de celui des index classiques, mais la forme en est nouvelle. Chaque fiche correspond à l'une des quelque 500 notions primaires qui au cours de l'analyse ont été retenues ; et les perforations de la carte désignent les références aux passages où la notion est attestée. A consigner les résultats de l'analyse, non dans les pages d'un livre, mais sur des cartes perforées, on ne modifie pas seulement la présentation de l'index, pour en rendre le maniement plus aisé. On en transforme le caractère. L'avantage essentiel est qu'on peut alors combiner aisément chacune des

(1) *Analyse conceptuelle du Coran*, sur cartes perforées, par M. Allard, May Elzière, J. C. Gardin et F. Hours, avec une préface de M. Henri Laoust, Professeur au Collège de France.

notions à toutes les autres : il suffit de superposer deux, trois cartes, autant que l'on voudra, pour avoir, instantanément, la liste des passages où elles sont associées. La superposition ne fait apparaître, en effet, que les références communes aux cartes utilisées.

Que se propose-t-on ? aider à une lecture intelligente du texte coranique ; donner les moyens d'une compréhension, qui soit plus synthétique. Tous ceux qui ont étudié le Coran savent à quelles difficultés l'on se heurte dès qu'il s'agit de préciser un point de doctrine. Variées, elles tiennent, presque toujours pourtant, au morcellement d'un texte dont les liens logiques n'apparaissent guère. Or tout essai de compréhension véritable est effort de synthèse ; et les idées ne se précisent et ne s'éclairent qu'à la lumière de leurs rapports mieux aperçus.

N'est-ce pas justement dans ce but, que l'étude méthodique du Coran, chez les Musulmans, comporte tout un travail de mémorisation du texte ? Si l'exégète, qui est en même temps un *ḥāfiẓ*, fait appel à la mémoire, c'est bien pour rapprocher les textes parallèles, et jeter sur une phrase obscure la clarté d'une autre. Les avantages sont indéniables. Mais c'est faire confiance aux hasards de la mémoire, et donner trop à l'empirisme pour fonder une exégèse vraiment scientifique.

Pour remédier à ces insuffisances, les Musulmans, comme les Orientalistes, ont eu la préoccupation de créer des instruments, mieux adaptés au travail. Il y en a de deux sortes : concordances de mots, ou index d'idées. Mais pour les manier il faut bien faire, encore, quelque appel à la mémoire.

D'une part, en effet, l'étude exhaustive d'un thème, quand elle est faite à partir d'une concordance, requiert la connaissance de tous les termes, mots et propositions, où il s'exprime. Quant à l'index établi en fonction des idées, sans doute il dispense de ce premier travail, puisqu'il regroupe déjà toutes les expressions qui s'équivalent selon le sens ; néanmoins, dès qu'il s'agit de rapprocher deux ou plusieurs notions et d'étudier les accords et dissonances entre le thème initial et ces harmoniques, alors on ne peut à nouveau se fier qu'à la mémoire seulement, ou bien on en revient à quelque exploration du texte, menée de façon très empirique encore.

L'index sur cartes perforées vise à dispenser de ce recours, et donc à éliminer autant que possible les aléas du souvenir, comme ceux d'une prospection toute empirique. L'étude peut être plus systématique. Nous voudrions, sur deux exemples, faire saillir les avantages de la méthode. Ils vont plus loin qu'on n'eût d'abord pensé.

I. — *La bienveillance de Dieu.*

Nous nous sommes préoccupés d'abord de mieux cerner la bienveillance divine à l'égard des hommes. Tout au long du travail d'élaboration du fichier, une analyse systématique du texte a recensé, délimité et défini, par approches successives, tous les comportements de Dieu envers les hommes. On a tâché de ne négliger aucune des nuances de la pensée. Un certain nombre de textes ont été finalement extraits du Coran, et groupés sur une fiche. Tous présentent Dieu comme intérieurement bien disposé à l'égard des hommes. Mais s'il fallait donner, de cette attitude de Dieu, une définition, elle resterait très vague. Les nécessités de l'analyse elle-même ont eu pour effet d'alléger le concept, lui ôtant en consistance précise et compréhension ce qu'elles lui ajoutaient en extension. C'est ici que le fichier intervient, pour rendre possible une synthèse, où la notion va s'enrichir de toutes les nuances que des contextes divers lui apportent.

Ainsi, il vaut la peine de savoir, quant à la bienveillance divine, quels sont, selon le texte même du Coran, les comportements très concrets de Dieu qui peuvent témoigner de cette attitude générale. Avec elle, certaines interventions de Dieu sont mises en rapport, dans différents passages. De tels rapprochements pourront, surtout s'ils sont fréquents, donner à la définition initiale, encore très pauvre dans sa généralité, un contenu. Une étude vraiment exhaustive de la notion de bienveillance divine voudrait qu'on la confrontât, systématiquement, à toutes les manières diverses dont Dieu traite les hommes. Le fichier fut conçu, précisément, pour servir à de telles enquêtes. Nous ne saurions prétendre, ici, mener jusqu'à son terme celle que nécessiterait l'étude de la bienveillance

divine. Quelques indications nous suffiront. Nous ne les donnons qu'à titre d'exemple, pour faire saisir ce que l'on peut attendre du nouvel index. Mais elles pourraient orienter des recherches ultérieures.

Pour commencer par les « attributs » les plus généraux de Dieu, notons les rapprochements, assez fréquents, entre les deux idées de création et de bienveillance divine. Si Dieu crée le monde matériel, ce n'est pas pour manifester seulement sa puissance, mais encore sa bienveillance. Il est deux textes, en particulier (XVI, 3-18 et XXXV, 41), où le Dieu, qui crée et organise le cosmos, est désigné comme le Dieu miséricordieux. Dans la même ligne, nombreuses seraient d'ailleurs les références où création et miséricorde se trouvent associées (XX, 72-73 ; XXII, 61-65 ; XXV, 59-60 ; XXXVI, 22-23 ; XLIII, 16-18 ; LI, 47 ; LXVII, 3 ; etc.). Certes, entre les deux notions, le lien logique n'est pas défini. Il reste qu'à cause même de leur caractère insolite, il y a bien quelque intérêt à noter ces conjonctions. Que la création soit imputée à la puissance de Dieu, cela n'eût guère étonné. Cela arrive souvent, en effet, et de manière explicite (XLI, 9-12 ; 15 ; 39 ; XLIII, 9 ; L, 38 ; LI, 56-58 ; etc.). Mais aurait-on pensé que l'idée de création pût entraîner celle de bienveillance ? Cela est moins immédiat.

Rapprochements fortuits ? Non, puisque la création est souvent présentée comme un bienfait, et la marque effective d'une disposition bienveillante de Dieu. La création des cieux et de la terre est un bienfait de Dieu ; et le don des fruits ; et la mer domptée ; le soleil et la lune en leurs mouvements réglés (XIV, 32-33). Faveurs de Dieu encore, les biens matériels, les épouses, les enfants (XVI, 71-72). Et tout ce qui est tiré de l'eau, les poissons aussi bien que les perles (XXXV, 12). Le Coran accorde, enfin, une attention toute spéciale à cette manifestation particulièrement importante de la miséricorde divine : la pluie de printemps, qui provoque une résurrection véritable de la terre (VII, 57 ; XXV, 48 ; XXVII, 63 ; XLII, 28 ; etc.). Il est, dans la sourate II, un texte bref, mais qui dit tout : Dieu ne crée pas d'abord pour lui ; il crée d'abord pour l'homme ; « c'est lui qui pour vous a fait de la terre une couche, et du ciel un édifice » (II, 22).

A s'en tenir à cette première série de textes, il faut pourtant avouer que la signification du lien, entre les deux notions, reste encore ambiguë. Car enfin, ce peut être la création qui est comme imprégnée de la bienveillance ; mais si c'était, à l'inverse, la bienveillance qui se trouvait comme durcie par ses affinités avec la puissance créatrice ? A ce niveau de la recherche, les deux conclusions restent possibles, et sont également probables. Nous voici donc amenés à reprendre la notion de bienveillance divine ; il faut en poursuivre l'étude, pour tâcher, en précisant son environnement sémantique, d'en mieux déterminer le sens.

Le Coran se présente, non seulement comme une révélation, sur Dieu, et sur tout ce qui a trait au monde d'en haut, mais encore comme une loi religieuse, établie pour régler la vie des croyants. Dans ce domaine, l'une des activités principales de Dieu est bien de promulguer les diverses prescriptions, d'établir ce qui est obligatoire, ou prohibé, d'indiquer ce qui est permis, voire même recommandé. « Dogme », et « morale », en somme. Or justement la distinction n'est pas, dans le Coran, tellement nette. Si l'on n'a guère de peine à discerner ce qui est règle, juridique ou cultuelle, l'on ne peut, par contre, isoler avec autant d'aisance des passages où la révélation se serait comme localisée et fixée. C'est le texte entier qui est, en quelque manière, révélation, sur Dieu, sur le monde d'en haut. En cela même qui, de toute évidence, est juridique, on trouve bien des indications encore sur la nature de Dieu.

On ne s'étonnerait pas, s'il n'y avait que la puissance de Dieu qui s'affirmât à l'occasion de prescriptions juridiques. De par sa toute-puissance, le Seigneur impose sa loi. Et c'est bien ce qui ressort, en effet, de plusieurs passages du Coran. Qu'il s'agisse des prescriptions sur la répudiation (II, 228), ou qui régissent le cas des veuves (II, 240), décrètent certaines peines légales (V, 38), de celles, enfin, qui président à la distribution du butin (VIII, 41), toujours la puissance de Dieu est évoquée.

On eût aussi bien attendu que pareils textes fissent allusion à la sagesse, ou bien à la justice de Dieu. En elles, les lois que le législateur suprême a portées ont encore leur bien-fondé. En effet, les références seraient, ici, nombreuses ; plus nombreuses

même. Il nous faudrait d'abord reprendre les trois premières du groupe précédent : en même temps que de son pouvoir, elles font état de la sagesse de Dieu. Mais d'autres s'ajouteraient à celles-là. Les prescriptions sur l'héritage (IV, 11), sur l'aumône légale (IX, 60), sur la répudiation des épouses adultères (XXIV, 6-10), sur la décence à observer dans les visites (XXIV, 58), les règles dictant aux femmes du Prophète leur tenue (XXXIII, 33-34), — et l'énumération n'est pas close, — toutes ces lois s'achèvent sur la mention de la sagesse de Dieu.

Plus imprévu, par contre, est le rapprochement entre l'activité législatrice de Dieu et sa miséricorde ou sa bienveillance. Or l'établissement de la *qibla* pour la prière (II, 143), la distinction que Dieu lui-même instaure entre les nourritures licites et les illicites (II, 173 ; V, 3 ; VI, 145), les règles à observer pour les testaments (II, 180-182 ; IV, 11-12), pour la répudiation (II, 226), le remariage des veuves (II, 235), la détermination du degré prohibitif de parenté pour le mariage (IV, 23 ; XXXIII, 49-50), les recommandations faites aux femmes du Prophète (XXXIII, 59), toutes ces prescriptions du droit sont accompagnées de la mention de la miséricorde de Dieu.

Ici encore, et comme dans le cas de la création, des manifestations de la puissance et de la sagesse organisatrice de Dieu se trouvent donc liées à la mention de sa bienveillance et miséricorde. Mais la même question se trouve à nouveau posée : faut-il en conclure que la législation religieuse oblige les croyants de par la bonté de Dieu, et qu'elle est donc orientée vers le bonheur de l'homme ? ou bien est-ce, à l'inverse, la bienveillance de Dieu qui prend un peu de l'autorité de son pouvoir et se nuance de quelque fermeté ?

C'est vers la première réponse qu'on inclinerait d'abord ; elle paraît plus probable. On doit le remarquer, en effet : dans la plupart des textes cités, ce n'est point à propos du décret lui-même que la bienveillance se trouve évoquée, mais pour les adoucissements qu'on lui apporte en certains cas particuliers. C'est ainsi qu'une clause vient tempérer la loi sur les interdits alimentaires : elle excuse l'infraction commise sous la violence de la contrainte (II, 173 ; V, 3 ; VI, 145). Cette atténuation, bien plutôt que l'obligation elle-même en sa

rigueur, est ce qui appelle la mention de la bienveillance divine. Le législateur est bon ; mais parce qu'il tient compte des situations où les croyants se trouvent parfois engagés ; il n'impose donc pas ce qui irait au-delà de leurs forces. (Cf. II, 233 ; 286 ; VII, 42 ; etc.).

Il n'empêche : l'appréciation inverse, pour autant, n'est pas, de toutes façons, à rejeter. L'activité législatrice de Dieu ne saurait être ainsi liée à sa miséricorde, sans que cette miséricorde et la notion coranique de bienveillance divine n'en soient affectées. Or tout aussitôt nous sommes confirmés dans cette opinion. Car le Coran joint assez fréquemment notre notion de bienveillance divine à celle de la volonté du Seigneur, qui est toute-puissante et sans entrave. Totale liberté de Dieu ; et, corrélativement, dépendance entière de toutes choses à l'égard de sa volonté : voilà bien l'un des aspects majeurs de la révélation coranique. Le *Hadith* bien connu des *mutakallimûn* l'exprime au mieux : « Ce que Dieu veut existe ; ce qu'il ne veut pas n'existe pas » (1). Mais il y a comme un paradoxe à rapprocher de cette indépendance la miséricorde. Nombreux sont les passages qui, soulignant l'entière liberté de Dieu dans son action à l'égard des créatures, pourraient en appeler, en guise de conclusion, au pouvoir divin ; mais c'est la miséricorde et la bienveillance qui interviennent, où l'on attendait la puissance. Le Seigneur accorde la royauté à qui il veut (II, 247) ; il donne son appui à qui il veut (XXX, 5) ; il pardonne ou tourmente comme il l'entend (III, 129) ; comme il l'entend il distribue bonheur ou malheur (X, 107) : autant de marques de sa bienveillance. On peut noter que les mêmes décisions sont parfois rapportées à son pouvoir (V, 40 ; XXIX, 20-21).

De ces textes il ressort que la bienveillance de Dieu, celle dont parle le Coran, doit bien avoir quelque affinité avec la toute-puissance. Ils soulignent en particulier l'absolue gratuité des prévenances divines. L'homme n'a jamais aucun droit à la faveur de Dieu ; et c'est toujours par une libre détermination

(1) Cf. entre beaucoup d'autres : Baihaqī, *Kitāb al asmâ' wa-ṣ-ṣifāt*, Le Caire, 1358, p. 162.

de son vouloir que Dieu accorde, à qui lui plaît, tel ou tel de ses dons.

Nous avons essayé, jusqu'ici, de déterminer en quelle mesure la bienveillance s'apparentait, et, pour emprunter une expression au maniement des fiches, « se superposait », aux grandes attitudes, encore très générales, de Dieu envers les êtres créés. Il faudrait en venir à des comportements plus particuliers de Dieu, et à tous ceux, notamment, qui peuvent être regroupés sous le titre de « conduites salvatrices ». Cette notion du salut a beau être l'une de celles que le Coran suppose le plus fréquemment ; elle reste l'une des moins clairement exprimées. Mais un certain nombre d'interventions divines paraissent s'ordonner autour de cette notion, pour former l'ensemble des conduites d'un Dieu ouvrant à l'homme des voies de salut ; soit qu'il présente le salut par la révélation, soit qu'il aide les hommes à marcher vers ce salut.

Le choix d'un groupe d'hommes pour un destin particulier, l'élection d'un peuple — ainsi les fils d'Israël (II, 47 ; 122 ; V, 20 ; XXVIII, 5) —, voire du genre humain en son entier (XVII, 70), ces choix sont explicitement présentés comme des bienfaits, des marques de la bienveillance divine.

La vocation des prophètes, leur envoi en mission relèvent de la même attitude du Seigneur. Deux textes sont particulièrement éclairants (XXI, 107 et III, 164) : plus qu'une faveur personnelle accordée à Mahomet, la mission prophétique y apparaît comme un effet de la bonté de Dieu pour tous les hommes. On s'étonne moins, alors, que les conséquences des missions prophétiques, et spécialement la révélation qu'ils transmettent, soient présentées à leur tour comme des bienfaits de Dieu. Les hommes reçoivent ainsi des messages qui sont, tout à la fois, salut, pour eux-mêmes, et bonté, venant de Dieu (VI, 54 ; VII, 52 ; X, 57 ; XII, 111 ; XVI, 64 ; etc.).

Quant on sait que la racine arabe qui, dans le Coran, exprime le plus fréquemment la bienveillance est la racine R Ḥ M, on peut être amené, à partir des réflexions précédentes, à tirer quelques conclusions sur le sens de cette racine. Pour prendre un terme de comparaison valable, ici, qui par contraste ferait saillir les traits spécifiques de la notion coranique de bien-

veillance divine, on peut songer que l'hébreu connaît et emploie, lui aussi, une racine RḤM. Or, de son emploi, voici ce qu'un travail récent d'exégèse biblique croyait pouvoir conclure : « Pour désigner le sentiment intérieur qui est la source de la bienveillance, l'hébreu, selon un procédé courant, utilise le pluriel d'un nom concret, *rèḥèm : raḥamīm. Rèḥèm* désigne le sein maternel, l'utérus. Cet organe, pour les Hébreux, comme pour les Akkadiens, est naturellement le siège de la pitié de la mère pour ses enfants... Puis le sens s'élargit et désigne toute espèce de pitié... Néanmoins, le sens de pitié, même s'il devient le plus fréquent, n'efface jamais complètement l'image originelle de la racine, cette émotion qui monte des profondeurs physiologiques et traduit un lien de nature entre les êtres... C'est ce réflexe maternel authentique que Salomon sut déclencher pour trancher le cas fameux » (1). Or il est sûr que, dans le Coran aussi, la racine RḤM se trouve employée très concrètement et pour désigner les entrailles maternelles (III, 6 ; VI, 143 ; XXII, 5). Que cette nuance d'émotion presque maternelle se prolonge alors, jusque dans les vocables qui traduisent la bienveillance divine, cela n'est point forcément à exclure d'emblée.

Les associations que nous avons discernées, entre la bienveillance divine et d'autres notions comme la puissance, parviennent-elles à étouffer complètement cette note très personnelle du sentiment, qui dans la racine hébraïque résonne encore ? Il faut avouer que la bienveillance, dans le Coran, voit les êtres de plus haut, ou du moins, comme par priorité, en leur ensemble ; elle s'en tient donc plutôt aux démarches capitales de Dieu, celles qui concernent les hommes en leur ensemble, ou du moins certains groupes.

Mais s'il fallait remonter aux origines familiales, et presque biologiques, auxquelles la racine RḤM tiendrait peut-être encore, l'on pourrait dire que la miséricorde de Dieu, moins maternelle que dans l'Ancien Testament, car elle n'est plus tout à fait cette pitié des entrailles, est davantage empreinte

(1) J. Guillet, *Thèmes Bibliques*, Paris, Aubier, 1952, p. 47.

d'une résolution comme paternelle. C'est la bonté, mais active, organisatrice d'un chef de famille. Il donne aux siens le nécessaire, sans manifester sa tendresse autrement que par ses actes.

Qui maintenant ne devine la longueur fastidieuse du travail qu'il eût fallu fournir, pour porter seulement, sans l'aide du fichier, une telle appréciation, et pour la motiver ? Notre enquête interroge près de 500 passages du Coran, ceux où les notions de bienveillance et de bienfait sont attestées. On aurait dû, après les avoir recherchées, les transcrire et les collationner, et, sans se perdre encore en ce monceau de références, dégager, avec certitude s'il se pouvait, ces constantes que nous avons saisies.

II. — *Les rapports entre la prédication de Mahomet et celle de ses prédécesseurs.*

Notre second exemple est volontairement choisi pour sa complexité plus grande. Elle est, si l'on peut dire, du second degré. Car au lieu d'une notion seulement, il y en a deux. L'on se propose d'en déterminer le rapport.

Nous nous sommes demandés quelle relation il pouvait y avoir, au juste, entre la prédication de Mahomet et celle des prophètes antérieurs. Or, grâce au fichier sur cartes perforées, rien n'est plus facile que de rassembler les textes où les deux notions se trouvent effectivement associées. Déjà à la simple lecture, ces passages donnent quelque idée de ce qui est dit, explicitement, dans le Coran, sur les similitudes et différences entre les deux prédications.

On peut poser le problème, d'abord, en fonction des êtres qui sont en cause et de leurs réactions réciproques, nous voulons dire : les prophètes eux-mêmes ; Dieu qui leur parle ; les hommes auxquels ils parlent. Les textes où tous ces personnages prennent positions les uns vis-à-vis des autres font état d'une certaine égalité des prophètes entre eux. Les hommes, pour être croyants, doivent garder la même soumission, que ce soit devant Mahomet ou bien ses devanciers (II, 177 ; III, 179 ; IV, 64 ; LVII, 19, 21). Inversement, l'infidélité se mesure au comportement

négatif envers tous les prophètes sans distinction (II, 98 ; III, 183-184 ; IV, 136, 150 ; XVIII, 106). Quant à Dieu, l'on ne voit point que, pour sa part, il ait mené Mahomet autrement que tous les autres. A chacun il a donné mission de prêcher (XVIII, 56 ; XXXV, 24). Les textes marquent ainsi, pour Dieu comme pour les hommes, une très nette continuité d'attitude à l'égard des prophètes quels qu'ils soient. La fonction qu'ils remplissent, d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, n'a donc pas dû varier.

On peut maintenant transporter la recherche dans le champ des messages eux-mêmes que les prophètes ont transmis aux hommes. L'égalité se trouvera maintenue. Nombreux sont les passages, en effet, où la prédication de Mahomet, quant à son contenu, se trouve inscrite encore dans la ligne de toutes celles qui l'ont précédée (II, 41 ; 89 ; 91 ; 97 ; 101 ; etc.) : elle vient confirmer les messages antérieurs. Mais inversement ces messages annonçaient la venue de Mahomet et sa prédication (VII, 157 ; LXI, 6). Le rapport est donc réciproque : du présent au passé, du passé au présent. Au plan horizontal, si l'on peut dire, des événements dans le cours du temps, la prédication de Mahomet n'apparaît point comme un fait unique, sans précédent ni prémonition, dans l'histoire humaine. Plutôt est-ce avec lui le même qui, apparu déjà, se reproduit et recommence. Davantage : c'est quant au contenu du message que le Coran parfois incline à minimiser l'originalité de Mahomet ; il aurait dit et enseigné ce qui, déjà plus d'une fois dans le passé, s'était enseigné et dit.

Faudrait-il aller jusqu'au bout, et n'assigner au message de Mahomet qu'une origine « médiatement » divine ? Nous voulons dire que, répétant les autres prophètes, comme leur écho direct, il n'aurait plus, dans la transmission de la parole divine, qu'un rôle second et dérivé. Il serait inspiré de Dieu par l'intermédiaire seulement de ses devanciers. Mais une telle conclusion est fausse. Notre étude de thèmes peut en fournir la preuve.

Tout d'abord, la vocation de Mahomet est explicitement liée à l'apparition d'un messager céleste. Deux textes sont fort clairs ; on y lit qu'un mystérieux personnage apparut à Mahomet, que Mahomet a pu le voir, et surtout qu'il a entendu sa voix

(LIII, 1-18 ; XLII, 50-51). Qui est-ce ? Un autre passage nomme l'ange Gabriel (II, 97) ; ailleurs, c'est l'esprit fidèle (XXVI, 193) ; ou simplement un messager (XLII, 51). Voici que s'estompe la lignée, comme « à l'horizontale », où Mahomet prendrait seulement la suite de ses prédécesseurs ; l'accent est mis sur le rapport, « vertical », à Dieu, d'une part, et de l'autre, aux hommes. Si l'on étudie en effet les pôles des dialogues qui s'instituent dans le cadre de la révélation, c'est bien cette double référence qui revient le plus souvent, de Mahomet à Dieu, dont il reçoit le message, et de Mahomet aux hommes, auxquels il le redit. Nombreux sont les passages construits selon le schéma classique des textes à trois personnages, et notamment tous ceux qui commencent par *qul:* Dieu y adresse la parole à Mahomet, lequel, à son tour, l'adresse aux hommes. Le message vient donc, et selon le Coran lui-même, de Dieu, en droite ligne. Nouvelle perspective. Mais quelle figure y prend la liaison dont nous avions parlé, « horizontale » cette fois, du prophète à ses devanciers ?

C'est dans l'attitude personnelle de Mahomet à l'égard des messages antérieurs que l'on peut trouver une réponse à cette question. Deux textes (XXIX, 48 et XLII, 52) affirment en effet que le prophète ne connaissait pas les écritures antérieures. Ailleurs, la même ignorance est présentée sous une forme paradoxale : Mahomet n'a pas été témoin des événements qui se sont déroulés lors de la révélation faite à Moïse (XXVIII, 44). Confirmation indirecte enfin, dans le rejet de certaines objections des infidèles. Le Coran reproche en effet à ceux qui refusent la révélation d'attribuer un maître humain à Mahomet ; il enseigne disent-ils ce qu'on lui a appris (IX, 61 ; XVI, 103 ; LXXIV, 25).

Dans de telles perspectives s'il existe un rapport entre la prédication de Mahomet et les prédications antérieures rien, humainement, ne l'explique, il faut en trouver la raison en Dieu lui-même, et considérer ce fait comme miraculeux. Ainsi l'annonce de la mission de Mahomet qui, selon le Coran se trouve dans la Thora et l'Évangile (VII, 157 ; LXI, 6), est une véritable prophétie qui prend valeur de signe de crédibilité. De même si l'enseignement du Coran est en conformité avec le contenu des

livres antérieurs c'est que le Coran est vrai : « N'est-ce pas pour eux un signe que les savants des enfants d'Israël reconnaissent le [Coran] » (XXVI, 197). Le même caractère miraculeux s'affirme enfin dans la liberté que prend le Coran à l'égard des révélations antérieures. Seules certaines parties de ces révélations sont reprises et confirmées (V, 15), seuls certains récits relatifs aux prophètes anciens sont faits par Dieu au prophète (IV, 164).

La signification de tous ces textes est claire : le rapport entre les prédications antérieures à Mahomet et celle qu'il fait aux hommes n'est pas immédiat, il est le résultat d'une action divine. Dieu lui-même auteur de toutes les révélations transmet au prophète un message qui présente des similitudes avec ceux qui ont précédé.

Conséquence de ce caractère divin du livre révélé, Mahomet ne peut rien changer au contenu du message qu'il doit transmettre : « Communique ce qui t'est révélé de l'écriture de ton Seigneur en ne modifiant pas sa parole » (XVIII, 27) ; « Il ne m'appartient pas de changer moi-même la prédication, je ne sais que ce qui m'est révélé » (X, 15). Bien plus, la présentation formelle du message ne dépend pas des efforts du prédicateur ; il n'est donc pas responsable de la conversion de ses auditeurs (X, 41-43 ; XXVII, 80). Si Mahomet pouvait influer au moins sur la présentation humaine du message qui lui est transmis, il pourrait croire que c'est à lui de convaincre, d'entraîner, il pourrait tenter par son éloquence personnelle d'influencer ses auditeurs ; il n'en est rien, le prophète sait seulement répéter ce qui lui a été dit.

Si l'on voulait en un schéma, résumer tout ce qui précède, il faudrait, par une série de lignes descendantes, souligner la réalité des rapports entre Dieu et chacun des prophètes, et marquer en même temps que les rapports « horizontaux » entre les prophètes viennent avant tout du fait que le même Dieu préside à toutes les missions prophétiques.

Les textes examinés jusqu'ici mettent en rapport de manière explicite : prédication de Mahomet et prédications antérieures. Mais on peut se demander si d'autres groupements d'idées ne permettent pas d'élargir le champ des investigations en révélant

ce qui reste implicite. La méthode consiste alors à préciser l'environnement sémantique propre à chaque notion, puis à faire des comparaisons. Dans le cas présent, on se demandera, si les liens entre la prédication de Mahomet et telle notion caractéristique se retrouvent dans le cas des prédications antérieures.

Si l'on envisage par exemple les rapports entre Mahomet et les prophètes du passé, une telle méthode permet d'apporter certaines précisions. Nous avons vu plus haut que, sur le plan des affirmations explicites, Mahomet se situait dans une ligne commune à tous ses devanciers. Des comparaisons entre certains groupes de notions plus caractéristiques permettront de voir si une telle uniformité se vérifie pour tous les prophètes.

Les prescriptions juridiques et cultuelles constituent un des éléments importants de la religion telle que la présente le Coran. Il est donc normal que la mission du prophète de l'Islam comporte cet aspect législatif. Sous l'inspiration divine Mahomet porte des interdits, établit des lois (VII, 157 ; LIX, 7) ou simplement transmet les commandements de Dieu. Or cette même fonction n'est pas exercée par tous les prophètes antérieurs indistinctement : il se trouve que seuls Abraham (II, 124-125), Moïse (V, 45) et Jésus (III, 50) ont établi ou transmis des prescriptions. Il semble donc que, dans la longue liste des prophètes du passé, trois noms soient privilégiés : leur fonction n'a pas été seulement de prêcher, mais aussi d'organiser une vie religieuse.

Mais est-il possible de vérifier dans les contextes différents ce qui apparaît encore comme une hypothèse ? Il se trouve en fait que le rapprochement de certaines idées suggère la même conclusion. Si l'on reprend les textes où, dans le passé, la mission de Mahomet est annoncée, on constate que là aussi les trois prophètes précédents sont privilégiés. C'est Abraham qui demande au Seigneur l'envoi de Mahomet (II, 129), Moïse et Jésus qui, dans la Thora et l'Évangile, annoncent sa venue (VII, 157 ; LXI, 6).

Dans d'autres cas, un seul de ces trois prophètes accomplit une fonction semblable à celle de Mahomet. Nous avons déjà noté que le Coran était souvent présenté comme un enseignement

qui vient confirmer ce que les anciens prophètes ont déjà annoncé. Seule la prédication de Jésus se voit reconnaître la même fonction par rapport à ce qui l'a précédée (III, 50 ; V, 46 ; LXI, 6). Il y a donc une certaine similitude entre le rôle de Jésus et celui de Mahomet : tous les deux reprennent ce qui a été enseigné avant eux pour en confirmer l'essentiel.

De même les rapports de Mahomet aux prophètes antérieurs envisagés sous l'angle du monothéisme font apparaître la place privilégiée d'Abraham. C'est la religion d'Abraham que le Coran présente comme le type du véritable monothéisme, c'est à elle que l'Islam veut se rattacher par delà les divisions entre juifs et chrétiens (III, 65-68).

On peut envisager enfin d'étudier les mêmes rapports sur le plan des signes offerts aux hommes pour les amener à croire au message qui leur est transmis. Essayons de voir sur quels signes se fondent les anciens prophètes et quels signes sont donnés pour appuyer la prédication de Mahomet. Si l'on définit le miracle comme un phénomène anormal, praeternaturel, accompli par un prophète mais non directement par Dieu, on constate que ce sont souvent des miracles qui servent de preuves pour authentifier la mission des prophètes antérieurs. Et là encore, les trois prophètes dont le rôle nous avait semblé privilégié se trouvent être les seuls qui fassent des miracles. Sur vingt et une références aux miracles, douze sont en rapport avec Moïse (II, 60, 73 ; VII, 107-108, 160 ; XX, 20-22, 77 ; XXVI, 32, 45, 63 ; XXVII, 10, 12 ; XXVIII, 31), quatre avec Jésus (III, 46, 49 ; V, 110 ; XIX, 24), et une avec Abraham (II, 260) ; les quatre dernières références font état d'actions extraordinaires qui ne viennent pas, semble-t-il, confirmer la mission ou le message de celui qui les accomplit.

Par contre les miracles ne sont jamais en rapport avec la prédication de Mahomet, c'est la notion plus large de signe qui se trouve servir de preuve. Il serait très intéressant d'étudier dans tous ses détails cette notion de signe, nous nous contenterons ici de faire quelques remarques sur les textes qui établissent un lien entre les deux notions de signe et de révélation coranique. Comme nous l'avons vu, un des signes donnés pour démontrer le caractère de révélation divine est la conformité

du Coran avec les révélations antérieures, ou encore le fait que Mahomet soit annoncé par la Thora et l'Évangile.

Mais on trouve un certain nombre de textes où la prédication est mise en rapport avec les signes du cosmos ; dans plusieurs même, l'existence et l'ordre du monde naturel signifient directement la véracité du message coranique (XLI, 53). Cette liaison explicite donne sans doute le sens d'une des ambiguïtés du vocabulaire coranique. On a souvent remarqué en effet que l'un des termes employés pour désigner la révélation de Mahomet était le terme *āya* et que ce même terme servait à nommer les signes répandus dans l'univers pour prouver l'existence de Dieu. Une telle ambiguïté s'explique mieux quand on sait le lien étroit entre les signes du cosmos et le Coran : il y a une sorte d'équivalence entre la beauté et l'ordre du monde qui orientent l'intelligence vers le Dieu créateur et la révélation coranique qui elle aussi oriente vers le même but. Nous avons ici une indication précieuse pour approfondir les rapports entre la prédication de Mahomet et les prédications antérieures. Si en effet le monde naturel est invoqué comme preuve de la véracité du message de Mahomet, c'est que ce message entend retrouver au-delà de toutes les théologies une religion rationnelle et naturelle. De même que le modèle de la foi musulmane se reconnaît en Abraham parce qu'il n'est ni juif ni chrétien, de même le message coranique entend retrouver l'essentiel du message originel qui a été déformé dans la Thora et l'Évangile.

On pourrait résumer toutes les remarques qui précèdent en disant que le Coran attribue à Mahomet un rôle comparable à celui d'Abraham, Moïse et Jésus pour la fonction de fondateur de religion, à celui de Jésus pour sa position vis-à-vis des écritures antérieures, à celui d'Abraham enfin pour l'instauration d'un monothéisme conforme à la raison humaine. Présentant l'essentiel de la pensée coranique M. Hamidullah écrit : « le Coran recherche la réunification des descendants d'Adam et d'Ève. Il propose une religion de base, le minimum nécessaire pour tout le monde » ; et plus haut : « la manière de Muhammad est plus proche de la manière de Jésus que de celles des prophètes d'Israël, — d'un Jésus qui serait à la fois Moïse et Josué » (1).

(1) *Le Coran*, Club Français du Livre, Paris, 1959, p. XXI et p. XIV.

Les deux exemples que nous avons traités suffiront à montrer, peut-être, ce qu'on est en droit d'attendre du fichier sur cartes perforées. Il faut dire en terminant que les résultats consignés sur ce fichier restent affectés d'un certain coefficient personnel : l'analyse du Coran n'eût pas été menée ici ou là, comme elle le fut, si d'autres avaient entrepris le travail. Ces imperfections ne nuisent cependant pas au caractère scientifique de l'entreprise, si l'on veut bien admettre que le fichier peut s'améliorer et que son emploi amènera à retoucher telle ou telle fiche. Tel quel nous pensons que ce nouvel index devrait déjà rendre de précieux services pour une meilleure intelligence du Coran.

Michel ALLARD
(Paris)

L'IMAMAT DANS LA DOCTRINE DE ĞĀḤIẒ

Un passage bien connu du *Bayān*[1] donne à penser que Ğāḥiẓ doit son succès dans la capitale et, tout au moins en partie, l'orientation de sa carrière, à des essais sur l'imamat commandés plus ou moins directement et hautement appréciés par al-Ma'mūn. Les titres de ces écrits[2], qui dateraient d'une époque voisine de l'année 200/816, ne sont point précisés, et il est tout à fait curieux que la bibliographie insérée par Ğāḥiẓ, un quart de siècle plus tard, dans l'introduction de son *Kitāb al-Ḥayawān*, ne compte qu'un seul ouvrage directement en rapport avec l'imamat, le

Kitāb Wuğūb al-imāma[3], où l'auteur devait démontrer la nécessité de l'existence d'un imam[4]. Pourtant, les listes de ses œuvres[5] en comprennent plusieurs autres, dont deux avaient un caractère doctrinal : un

Kitāb ad-Dalāla 'alà anna l-imāma farḍ[6], distinct du précédent et certainement destiné à prouver que la communauté a le devoir de se donner un imam[7], et le

Kitāb al-Ğawābāt fī l-imāma[8], dont il ne reste qu'un fragment, et qui était probablement le traité théorique le plus complet sur cette question.

(1) *Bayān*, éd. Hārūn, III, 374 ; voir Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ğāḥiẓ*, Paris 1953, 264.

(2) L'emploi du pron. pers. au fém. sing. ne permet pas de lire *kitāb*.

(3) Voir Pellat, *Essai d'inventaire de l'œuvre ğāḥiẓienne*, dans *Arabica*, III/2, mai 1956, 147-80, n° 75.

(4) Voir *infra*, p. 38.

(5) En rédigeant mon *Inventaire*, je n'avais à ma disposition, outre l'introduction du *Kitāb al-Ḥayawān*, que les listes de Yāqūt (*Iršād al-arīb*, VI = *Mu'ğam al-udabā'*, XVI) et de Kutubī (*'Uyun al-tawārīḫ* ms. B.N. 1588), mais j'ai découvert depuis celle, plus ancienne, du *Fihrist*, publiée par A. J. Arberry (*New Material on the* Kitāb al-Fihrist *of Ibn al-Nadīm*) dans *Isl. Research Ass.*, I, 1948, 19-45.

(6) Voir *Inventaire*, n° 71.

(7) Voir *infra*, p. 40.

(8) Voir *Inventaire*, n° 73, mais noter que le texte, conservé en ms. au B.M., a été publié par Sandūbī (*Rasā'il al-Ğāḥiẓ*, Le Caire 1352/1933), à la suite du *Kitāb Istiḥqāq al-imāma* (p. 249-59) comme s'il s'agissait d'un seul et même écrit.

Les autres écrits en rapport direct avec l'imamat sont des ouvrages de polémique d'où l'on peut, en agissant avec prudence, tirer bon nombre de renseignements. Nous verrons plus loin que Ǧāḥiẓ est un ardent défenseur des ʿAbbāsides, admet l'ordre de succession des quatre califes orthodoxes, rejette les Umayyades et ménage les Šīʿites modérés, les Zaydites. Donc le

Kitāb al-Imāma ʿalà maḏāhib aš-Šīʿa[1] qui est déjà, à en juger par le fragment conservé, un petit traité d'hérésiographie, est tout à fait attendu, tandis que le

Kitāb Imāmat banī (wuld) al-ʿAbbās[2] serait déconcertant par son inspiration rāwandite si Masʿūdī ne précisait que « Ǧāḥiẓ n'a pas composé » ce traité... pour défendre les Rāwandites qui sont partisans de la posté- » rité d'al-ʿAbbās, car telles n'étaient pas sa doctrine et sa conviction, » mais [qu']il a fait cela pour badiner et plaisanter ». De même, le

Kitāb Imāmat Muʿāwiya b. Abī Sufyān[3] a de quoi nous laisser perplexes, d'autant que Masʿūdī[4] précise qu'il a vu cet ouvrage sur l'imamat des Marwānides et les théories de leurs partisans et ajoute que Ǧāḥiẓ l'a écrit « pour servir à la défense de Muʿāwiya contre » ʿAlī b. Abī Ṭālib et ses partisans rāfiḍites ». Comme on ne saurait mettre en doute le témoignage de Masʿūdī, deux explications se présentent immédiatement à l'esprit : ou bien Ǧāḥiẓ, qui a l'habitude de citer les arguments de ses adversaires avant de les réfuter, n'a pas été compris par l'auteur des *Prairies d'or*, ou bien, « pour badiner et plaisanter », il s'est amusé à combattre les Rāfiḍites en leur opposant les Umayyades. En effet, s'il en était besoin, le

Kitāb Taṣwīb ʿAlī fī taḥkīm al-ḥakamayn[5] ne laisserait aucun doute sur son hostilité sans faille à l'égard des Umayyades. Son attitude envers ʿAlī pourrait sembler moins nette à la lecture du

Kitāb Iṯbāt imāmat Amīr al-Muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib[6] dans lequel

(1) Ou : *Bayān maḏāhib aš-Šīʿa*, ou : *Maqālāt az-Zaydiyya wa-r-Rāfiḍa* (cf. Hirschfeld, dans *A Volume ... to E. G. Browne*, Cambridge 1932, 200) ; nous nous servirons ici de l'éd. Sandūbī (*Rasāʾil*, 241-8) qui a publié le fragment retrouvé sous le titre *Kitāb Istiḥqāq al-imāma* (v. note précédente).

(2) Voir *Inventaire*, nº 69. Ǧāḥiẓ y défendrait la thèse selon laquelle l'homme le plus digne de l'imamat après le Prophète était al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib. Masʿūdī (*Prairies*, VI, 55) ajoute que Ǧāḥiẓ « produit dans ce livre des arguments favorables à cette doctrine, rappelle la décision d'Abū Bakr au sujet de Fadak et d'autres [propriétés], ses démêlés avec Fāṭima lorsqu'elle revendiqua l'héritage de son père », etc. Nous possédons effectivement quelques pages de Ǧāḥiẓ qu'Ibn Abī l-Ḥadīd (*Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, IV, 97-8 ; texte reproduit par Sandūbī, 400-3) dit tirées du *K. fī l-ʿAbbāsiyya ;* il y est question des démêlés de Fāṭima avec Abū Bakr, et l'auteur critique assez sévèrement les deux premiers califes.

(3) Voir *Inventaire*, nº 70, mais supprimer le haut de la p. 161.

(4) *Prairies*, VI, 57.

(5) Voir *Inventaire*, nº 16 ; nous en avons publié le texte dans le *Machriq*, juillet 1958.

(6) Voir *Inventaire*, nº 68.

il s'emploie à démontrer la supériorité de 'Alī sur Abū Bakr ; mais ce texte, dont le titre ne figure dans aucune liste, est plus que douteux[1] et ne peut en aucune manière effacer l'impression qui se dégage du

Kitāb al-'Uṯmāniyya[2] dont nous possédons maintenant le texte intégral et où Ğāḥiẓ, comme dit Mas'ūdī[3], « croit détruire les vertus » et les mérites de 'Alī et argumente en faveur d'un autre personnage » (Abū Bakr). D'après le même auteur, cet ouvrage aurait été complété par un

Kitāb Masā'il al-'Uṯmāniyya[4], qui n'est cité ni par Ibn an-Nadīm ni par les biographes postérieurs, lesquels mentionnent en revanche un *Kitāb ar-radd 'alà l-'Uṯmāniyya*[5], absolument inattendu et d'autant plus suspect que Mas'ūdī n'en souffle mot ; sans doute s'agit-il du précédent, dont Ibn an-Nadīm aura mal lu le titre, ou encore de la réfutation d'al-Iskāfī[6].

Plutôt que d'épiloguer sur des titres qui peuvent se révéler trompeurs, nous nous en tiendrons aux textes conservés[7], au moins partiellement, et nous bornerons le plus souvent à laisser parler Ğāḥiẓ, même si ce procédé doit priver notre exposé du ton dogmatique qui siérait à pareil sujet. Ğāḥiẓ étant avant tout un *adīb*, dont le style décousu et la spontanéité de la pensée sont bien connus, l'on ne doit guère s'attendre à le voir mettre en ordre les données d'un problème que les théologiens contemporains abordent empiriquement et auquel les membres d'une même école ne se font pas faute de donner des solutions contradictoires, sans y attacher, semble-t-il, une importance démesurée. La théorie juridique du califat[8] ne s'élaborera d'ailleurs que durant la période de décadence de la dynastie 'abbāside[9] ; dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, celle-ci semble bien assurée, et il n'y a aucune urgence à l'établissement de règles théoriques. A partir du IVe/Xe siècle, cependant, les divers traités de théologie font une place — en général dans les dernières pages — au problème de l'imamat[10], ce qui peut somme

(1) Nous nous proposons d'en publier prochainement une traduction accompagnée d'un commentaire.

(2) Voir *Inventaire*, n° 178.

(3) *Prairies*, VI, 56.

(4) Voir *Inventaire*, n° 179.

(5) *Ibid.*, n° 180.

(6) Voir *infra*, p. 31, n. 1.

(7) Nous ne nous interdirons cependant pas de nous référer également aux hérésiologues, qui sont d'ailleurs assez discrets sur la doctrine de Ğāḥiẓ relative à l'imamat, et les utiliserons surtout pour quelques comparaisons avec d'autres Mu'tazilites.

(8) Bien que Ğāḥiẓ emploie plus fréquemment les mots *imām* et *imāma* que *ḫalīfa* et *ḫilāfa*, il ne paraît pas appliquer spécialement ces termes aux deux aspects — spirituel et temporel — de la fonction du chef de la communauté ; aussi emploierons-nous indifféremment *califat* et *imamat*.

(9) Voir L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, 1954, 152.

(10) Voir L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 136 sqq.

toute justifier une tentative de mise en ordre des idées d'un grand Mu'tazilite, malgré des lacunes dont on ne sait si elles sont imputables à l'auteur ou à la perte partielle de ses écrits.

* * *

I. — L'arrière-plan historique.

C'est à propos d'une rivalité dont l'enjeu était le pouvoir suprême que la communauté islamique, dès la Bataille du Chameau (35/655), mais surtout après Ṣiffīn (37/657), s'est scindée en trois groupes irrémédiablement séparés : les Šī'ites d'une part, les Ḫāriǧites d'autre part, et enfin ceux qui formeront la masse des Sunnites. Dès lors, et principalement à partir du IIe/VIIIe siècle, toute réflexion relative à l'imamat se fonde sur l'interprétation des événements historiques qui se sont déroulés depuis la mort du Prophète, et les thèses divergent en fonction des solutions proposées, *a posteriori*, aux problèmes posés par trois faits principaux :

1) la succession immédiate du Prophète ;

2) le meurtre de 'Uṯmān et la désignation de son successeur ;

3) la bataille du Chameau, l'arbitrage de Ṣiffīn et l'accession de Mu'āwiya au pouvoir ;

auxquels on peut ajouter, bien que la question ne soit pas à proprement parler débattue :

4) l'avènement de la dynastie 'abbāside.

Sur ces quatre points, Ǧāḥiẓ, qui représente une tendance mu'tazilite baṣrienne, s'est expliqué avec plus ou moins de détails mais sans aucune ambiguïté ; tout au plus peut-on déplorer quelques obscurités dues à l'insuffisance des textes conservés.

1. — *La succession immédiate du Prophète.*

La thèse de Ǧāḥiẓ découle de deux constatations qui l'opposent immédiatement aux Rāfiḍites, c'est-à-dire aux Šī'ites extrémistes qui rejettent les trois premiers califes : d'une part, Dieu n'a pas précisé les modalités de désignation

de l'imam et, d'autre part, le Prophète n'a pas nommé son successeur[1] . En effet :

a) tous les versets du Coran que les Šī'ites interprètent comme visant 'Alī doivent être pris dans le sens que leur donnent les exégètes [sunnites]. Ainsi[2] : « *Obéissez à Allāh! Obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité* » concernerait 'Alī et ses descendants aux yeux des Rāfiḍites[3] ; or[4] « les exégètes disent que ce verset ne s'applique qu'aux » fonctionnaires *('ummāl)* et aux gouverneurs *(wulāt)* du » Prophète, aux Musulmans en général, aux commandants des » expéditions auxquelles le Prophète ne prit point part *(sarāyā)* » et à leurs troupes, comme al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī, Abū Mūsà » al-Aš'arī, 'Attāb b. Asīd, Ḫālid b. al-Walīd, Mu'āḏ b. Ğabal ; » ce verset ordonne au peuple d'obéir aux *amīrs* et de se soumettre » à ses gouvernants ». Il en est de même du verset[5] : « *Ô vous qui croyez! entrez dans la paix en totalité* » qui est revendiqué au profit de 'Alī[6] alors que, comme tout le monde le sait, dit Ğāḥiẓ, il concerne « des Gens du Livre convertis à l'Islam » qui continuaient à pratiquer le Sabbat, etc. ». Un troisième verset[7] : « *Votre patron et vos alliés sont seulement Allāh, Son Envoyé, ceux qui ont cru, qui accomplissent la prière, s'acquittent de l'aumône légale et s'inclinent* », s'appliquerait également à 'Alī[8], mais selon l'interprétation d'Ibn 'Abbās, il aurait été révélé à propos de 'Abd Allāh b. Salām et d'autres Gens du Livre convertis qui étaient venus se plaindre du traitement que leur infligeaient leurs contribules. « Si ce verset, » ajoute Ğāḥiẓ, a le sens que lui donnent Ibn 'Abbās et Muğāhid, » il n'y a là aucune allusion à 'Alī ; s'il en est autrement, l'inter-

(1) *'Uṯmāniyya*, 278-9. Je rappelle (voir *Arabica*, III, 1956/3, 323) que le passage allant de la p. 132, l. 8 (*fī daf'* ...) à la p. 133, l. 11 *(muta'ammidīn)* doit précéder immédiatement celui de la p. 278, l. 1 à la p. 279, l. 4, et l'ensemble être placé p. 270, l. 14, après *wa-l-'āmma*.

(2) Coran, IV, 62/59 ; voir *infra* p. 40, n. 4.

(3) *'Uṯmāniyya*, 115.

(4) *Ibid.*, 116.

(5) Coran, II, 204/208.

(6) *'Uṯmāniyya*, 117.

(7) Coran, V, 60/65.

(8) *'Uṯmāniyya*, 118.

» prétation des Rāfiḍites n'est pas plus vraisemblable », puisque le pronom au pluriel *(alladīna)* ne peut se rapporter à une personne unique. Un dernier verset[1] : « *Réponds-leur: Combien Allāh suffit comme témoin entre vous et moi et ceux chez qui est la science du Livre* », concernerait aussi 'Alī[2], mais ce dernier n'est jamais cité parmi les anciens qui connaissaient le mieux l'interprétation du Coran ; et puis, ajoute-t-il, « comment 'Alī » serait-il le plus célèbre de son temps en « science du Livre », » alors que le Prophète est mort avant d'en avoir effectué la » recension ? ».

Pour conclure, Ǧāḥiẓ déclare[3] : « Tout le monde serait » capable de prendre n'importe quel verset du Coran et de » prétendre qu'il concerne Abū Bakr ou 'Umar, comme vous le » faites pour 'Alī. Mais une interprétation satisfaisante ne peut » reposer que sur des témoignages authentiques et des preuves » évidentes » ;

b) les ḥadīṯs[4] mis en avant par les Šī'ites, à commencer par celui de l'étang de Ḫumm : « Celui dont je suis le maître, 'Alī en est aussi le maître. Mon Dieu, traite avec hostilité quiconque lui est hostile et avec amitié quiconque est son ami », puis : « Tu es par rapport à moi dans la même situation qu'Aaron par rapport à Moïse, si ce n'est qu'il n'y aura pas de prophète après moi », et enfin : « Mon Dieu, amène-moi l'homme que Tu aimes le plus pour qu'il vienne partager avec moi cet oiseau » (et ce fut 'Alī qui entra) peuvent donner lieu à une discussion serrée.

Sans douter systématiquement de leur authenticité, Ǧāḥiẓ affirme que la deuxième partie du ḥadīṯ de l'étang de Ḫumm est une addition des Šī'ites et que, dans la première, le mot *walī* a été remplacé par *mawlà*, ce qui en élargit singulièrement la portée[5]. D'autre part, à propos du deuxième de ces ḥadīṯs,

(1) Coran, XIII, 43.
(2) *'Uṯmāniyya*, 120-1.
(3) *Ibid.*, 122.
(4) *Ibid.*, 134.
(5) *Ibid.*, 144.

il rappelle qu'il n'a été transmis que par une seule autorité[1], 'Āmir b. Sa'd b. Abī Waqqāṣ[2] dont le père était l'adversaire de 'Alī et avait aussi quelques titres au califat[3], ce qui en rend l'authenticité douteuse ; il ne le discute pas moins très longuement[4], pour conclure qu'il n'est pas possible que le Prophète ait voulu, en disant : « Tu es par rapport à moi, etc. », désigner 'Alī comme son successeur, puisque Aaron est mort avant Moïse.

* *
*

Étant donné que rien, ni dans le Coran, ni dans le ḥadīṯ, ne permet de décider que 'Alī fût le successeur désigné du Prophète, que faut-il penser de l'élévation d'Abū Bakr au califat ? Pour Ğāḥiẓ, son mérite supérieur est incontestablement établi par une comparaison avec 'Alī et les autres personnalités qui pouvaient prétendre à la succession du Prophète. Nous avons déjà donné un résumé des principaux arguments produits en faveur d'Abū Bakr[5] : ce sont essentiellement les conditions de sa conversion, le rôle qu'il joua, tant à la Mekke qu'à Médine, auprès du Prophète et son mépris de la richesse, secondairement, les versets du Coran et les ḥadīṯs qui le concernent. Les circonstances dans lesquelles s'est effectuée la désignation d'Abū Bakr sont tout à fait régulières, en dépit de quelques divergences de la communauté. Le choix qui s'est porté sur Abū Bakr est d'autre part amplement justifié par la situation politico-religieuse qui régnait à la mort du Prophète et que Ğāḥiẓ[6] analyse avec plus de finesse que la plupart des historiens arabes, mettant l'accent sur le petit nombre de croyants sincères, la tiédeur de bien des convertis, les intérêts des clans quraysites

(1) Sur les conditions requises par les Mu'tazilites pour la transmission des ḥadīṯs, voir notamment J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford [1953], 51 sq., 88.

(2) *'Uṯmāniyya*, 158-9. 'Āmir est un tābi'ī m. en 104.

(3) Dans le *Taṣwīb*, § 130, il n'en fait cependant pas l'égal de 'Alī et lui refuse toute vocation au califat.

(4) *'Uṯmāniyya*, 154 sqq.

(5) Voir *Milieu*, 190-2, et surtout *Arabica*, III/3, sept. 1956, 312-3.

(6) *'Uṯmāniyya*, 196-7.

et les espoirs des fauteurs de troubles ou des « attentistes » qui guettaient une occasion favorable à la réalisation de leurs desseins.

A l'égard de 'Alī[1], les sentiments étaient très partagés ; les uns lui gardaient rancune d'avoir tué un de leurs parents ; d'autres étaient chagrinés de se voir dirigés par un jeune homme, redoutaient sa rudesse ou ne voulaient pas accorder aux Quraysites un privilège définitif. Ǧāḥiẓ paraît admettre l'argument des Zaydites selon lequel 'Alī, pour ne pas envenimer la situation, trouva plus judicieux de s'effacer devant Abū Bakr[2] « sachant bien qu'au regard de l'intérêt public, sa supériorité » par rapport à Abū Bakr ne compenserait pas, si on le nommait » calife, le risque de voir la religion s'effondrer et le danger qui » menaçait les vies humaines... Il préféra donc l'obscurité par » zèle pour la religion et donna la préférence à la récompense » future sur des avantages immédiats »[3].

Ǧāḥiẓ balaie les arguments présentés par les adversaires du califat d'Abū Bakr[4] et rappelle que, le Prophète l'ayant chargé de la prière[5], les Musulmans en déduisirent qu'ils devaient à leur tour le choisir pour leurs affaires temporelles[6].

Il n'est pas utile d'entrer ici dans les détails des arguments présentés par Ǧāḥiẓ ; nous retiendrons simplement qu'il fera de la désignation d'Abū Bakr un exemple probant de l'un des trois modes de désignation de l'imam, en précisant que ceux qui l'ont porté au pouvoir le connaissaient depuis vingt-trois ans et étaient parfaitement au courant de ses mérites. « Lorsque » le Prophète mourut, ils n'eurent pas besoin de se faire une » nouvelle opinion »[7].

(1) *Istiḥqāq*, 243.
(2) *Ibid.*, 244.
(3) Il s'élève cependant (*'Uṯmāniyya*, 60) contre les Rāfiḍites qui prétendent que ce qui a empêché les Arabes et les Quraysites de nommer 'Alī c'est qu'il avait tué beaucoup de parents des survivants, tout en avançant qu'Abū Sufyān, dont il avait tué un fils, était hostile à Abū Bakr et prêt à s'allier (l. 8, lire *yuḥālifa-hu* au lieu de *yuḥālifa-hu*) au gendre du Prophète.
(4) *'Uṯmāniyya*, 163 sqq.
(5) *Ibid.*, 130.
(6) *Ibid.*, 131.
(7) *Ibid.*, 132.

Les données qui précèdent sont principalement tirées du *Kitāb al-'Uṯmāniyya* dans lequel Ğāḥiẓ est censé exposer les thèses de ce parti, mais il discute celles des Šī'ites avec trop d'ardeur et de conviction pour ne pas partager les vues des 'Uṯmānites ; al-Iskāfī, qui le réfutera, ne s'y trompera d'ailleurs pas[1].

Lammens[2] a bien mis en évidence les tendances des 'Uṯmānites du Ier siècle qui, immédiatement après l'assassinat du calife, crièrent vengeance et tendirent à se rallier à celui qui avait fait de cette vengeance le but de son action, Mu'āwiya. Cependant, tous les 'Uṯmānites ne devinrent pas pro-umayyades, car, s'il en était ainsi, Ğāḥiẓ ne pourrait guère être compté parmi eux, puisqu'il juge légitime l'accession de 'Alī au pouvoir et ne l'accuse pas d'avoir trempé dans le meurtre de 'Uṯmān[3]. L'étonnement de Lammens à propos de Ğāḥiẓ provient du fait qu'il manquait de données sur les 'Uṯmānites du IIIe/IXe siècle et ne savait pas que pour eux il ne s'agissait plus de venger le sang de 'Uṯmān, mais de prouver aux Rāfiḍites et à certains Mu'tazilites que son califat était légitime. Or si, dans les discussions avec les premiers, il convenait avant tout de démontrer, comme l'a fait Ğāḥiẓ, la légitimité du califat d'Abū Bakr, puisque les partisans de 'Alī ne reconnaissaient pas les trois premiers califes orthodoxes, il n'en était plus de même avec quelques Mu'tazilites qui, sans rejeter absolument Abū Bakr, lui auraient préféré 'Alī, tandis que d'autres refusaient d'admettre le califat de 'Uṯmān ; sur ce dernier point, Ğāḥiẓ est catégorique[4] et fait encore de la nomination de 'Uṯmān un des trois modes de désignation de l'imam qu'il préconise[5].

(1) Abū Ğa'far al-Iskāfī, Mu'tazilite de Baġdād (m. 240/853-4) a en effet repris les principaux arguments de Ğāḥiẓ dans une réfutation dont le texte nous a été en partie conservé par Ibn Abī l-Ḥadīd (reproduit en dernier lieu en appendice au *Kitāb al-'Uṯmāniyya*) ; cette réfutation est courtoise et sereine, bien que l'auteur accuse Ğāḥiẓ de parti-pris et d'entêtement et se demande s'il n'a pas voulu badiner ou montrer sa virtuosité, car ses thèses lui paraissent indéfendables.

(2) Lammens, *Le parti des « 'Oṯmaniya » et des « Mo'tazila »*, dans *MFOB*, V, 1907, 1-17.

(3) Voir *infra*, p. 34.

(4) *'Uṯmāniyya*, 270.

(5) Voir *infra*, p. 47.

Sur les tendances de l'ensemble des Mu'tazilites à propos d'Abū Bakr et de 'Uṯmān, nous sommes par bonheur assez bien renseignés grâce à l'un d'eux, Ibn Abī l-Ḥadīd[1], qui écrit : « Tous nos maîtres [mu'tazilites] anciens ou modernes, Baṣriens » ou Baġdādiens, s'accordent à dire que l'accession d'Abū Bakr » aṣ-Ṣiddīq est régulière et légale, qu'elle n'a pas été effectuée » en vertu d'un texte, mais d'une élection sanctionnée par » l'*iǧmā'*, ce qui, même sans *iǧmā'*, est un moyen d'accéder au » califat[2]. Cependant, ils ne sont pas d'accord sur le personnage » à qui on doit accorder la préférence ; les Baṣriens anciens ... » disent qu'Abū Bakr a plus de mérites que 'Alī ; pour eux, » l'ordre de mérite des quatre [premiers califes] se confond avec » l'ordre de leur accession au califat. Les Baġdadiens dans leur » totalité, anciens ou modernes,... disent que 'Alī le mérite plus » qu'Abū Bakr[3] ». Quelques détails omis montrent que l'opinion de ces Mu'tazilites n'était pas absolument assurée et avait varié ; le dogme de la supériorité d'Abū Bakr est en effet un point délicat, discutable[4], et l'on comprend non seulement que

(1) *Šarḥ*, I, 3.

(2) Un hérésiographe imamite, Nawbaḫtī (*Firaq aš-Šī'a*, éd. Ritter, Istanbul 1931, 10) rapporte dans les termes suivants la thèse d'an-Naẓẓām et des Mu'tazilites favorables à Abū Bakr : « A propos du serment d'allégeance prêté à Abū Bakr, ces Mu'tazilites disent que les Musulmans ont eu raison, car Abū Bakr était celui qui convenait le mieux *(aṣlaḥ)* à cette époque [ainsi que le montrent] le raisonnement *(qiyās)* et l'histoire *(ḫabar)*. En ce qui concerne le raisonnement, on a pu constater qu'un homme ne cherche délibérément à humilier son prochain et à le surveiller de près que dans trois cas : s'il a [derrière lui] une tribu qui l'aide à asservir les hommes, s'il est riche, car alors on courbera la tête à cause de sa richesse, ou s'il est d'une piété qui le place au-dessus de tout le monde. Or, puisque Abū Bakr appartenait à la tribu la moins nombreuse et était le plus pauvre, nous comprenons qu'il a été mis au premier rang à cause de sa piété. Quant à [l'argument] historique, il réside dans l'unanimité qui s'est faite sur son nom et le fait que tous ont été satisfaits de son accession à l'imamat. Le Prophète a dit : « Dieu n'est pas pour réunir ma communauté sur une erreur » ; si l'unanimité du peuple en faveur d'Abū Bakr avait été une erreur, la prière et tous les devoirs religieux eussent été déréglés et le Coran réduit à néant... Telle est l'argumentation de tous les Mu'tazilites et les Murǧi'ites ». Ce passage a été traduit assez librement par A. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth 1956, 325.

(3) Cf. *Milieu*, 193 ; Šahrastānī, I, 107; Nader, *Mu'tazila*, 322-3, d'après Malaṭī, *Tanbīh*.

(4) La lecture de la réfutation d'al-Iskāfī donne l'impression qu'il est impossible de se prononcer objectivement et qu'en fin de compte les Mu'tazilites favorables à Abū Bakr se sont laissés convaincre par l'argument historique.

certains Mu'tazilites aient changé d'idée au cours de leur vie, mais encore que d'autres se soient abstenus de prendre parti ; c'est ce que dit Ibn Abī l-Ḥadīd : « De nombreux *šayḫ*s ne pren-» nent pas parti *(tawaqquf)* au sujet de 'Alī et d'Abū Bakr... ; » mais s'ils ne décident pas entre 'Alī et Abū Bakr, ils se pronon-» cent nettement en faveur de 'Alī contre 'Uṯmān. D'autres » encore ... ne prennent pas du tout parti. Quant à nous, nous » suivons la doctrine de nos maîtres baġdādiens et donnons la » primauté à 'Alī »[1].

2. *Le meurtre de 'Uṯmān et la désignation de son successeur.*

Donc, contrairement aux premiers Mu'tazilites de Baṣra, Ğāḥiẓ admet parfaitement la légitimité du califat de 'Uṯmān,

(1) Ce passage d'Ibn Abī Ḥadīd permet de dresser le tableau suivant :
a. — *Baṣriens favorables à Abū Bakr :*
'Amr. b. 'Ubayd (cf. *EI*[1], s.v. Mu'tazila, III, 843 a)
[Abū Bakr al-Aṣamm] (voir réfutation d'al-Iskāfī, 305)
Naẓẓām (Šahrastānī, I, 72-3, lui attribue l'opinion suivante : « Le Prophète a nommé 'Alī en plusieurs circonstances, en vertu d'un texte, et a fait connaître sa décision d'une façon non équivoque, mais 'Umar tint cette désignation cachée et fit prêter serment à Abū Bakr le jour de la Saqīfa » ; mais cette affirmation est sujette à caution ; voir *supra*, p. 32, n. 2.
Ğāḥiẓ
Ṯumāma
Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭī
Yūsuf b. 'Abd Allāh aš-Šaḥḥām.
b. — *Baṣriens favorables à 'Alī :*
Abū 'Alī al-Ğubbā'ī (d'abord partisan d'Abū Bakr ; cf. Šahrastānī, I, 107)
Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Alī al-Baṣrī
Abū l-Ḥasan 'Abd al-Ğabbār b. Aḥmad (d'abord hésitant)
Abū Muḥ. al-Ḥasan b. Mattawayh.
c. — *Baṣriens qui ne prenaient pas parti, mais rejetaient 'Uṯmān :*
Wāṣil b. 'Aṭā' (cf. *EI*[1], s.v. Mu'tazila, III, 842 a)
Abū l-Huḏayl al-'Allāf (cf. Nader, *Mu'tazila*, 326-7).
d. — *Baṣriens qui ne prenaient nullement parti :*
Abū Hāšim al-Ğubbā'ī
Abū l-Ḥusayn Muḥ. b. 'Alī al-Baṣrī.
e. — *Baġdādiens favorables à 'Alī :*
Bišr b. al-Mu'tamir (cf. *EI*[1], s.v. Mu'tazila, III, 844 a)
'Īsà b. Ṣubayḥ
Ğa'far b. Mubaššir
Abū Ğa'far al-Iskāfī
Abū l-Ḥusayn al-Ḫayyāṭ
'Abd Allāh b. Maḥmūd al-Balḫī et ses disciples.

et c'est pour cela qu'il est considéré comme 'uṯmānite. L'assassinat du calife marque pour lui le début d'une deuxième phase dans l'histoire de l'Islam primitif ; il fait de cet événement un saisissant récit[1] et s'il ne cache pas, comme bien d'autres Musulmans, que les six dernières années du califat de 'Uṯmān laissent à désirer[2], il n'hésite pas à comparer son sang à celui de Jean-Baptiste « dont l'effervescence ne saurait se calmer » et ajoute[3] : « Or, en se saisissant de lui, en le clouant au » pilori, en le punissant, en vendant ses propriétés, ses jardins et » tous ses biens, en l'emprisonnant jusqu'à la fin de ses jours, » en le cachant afin que personne n'en entendît plus parler, ils » eussent pu se dispenser de l'assassiner, si du moins il avait » commis tous les méfaits qu'on lui imputait ». Pour lui[4], ses meurtriers et leurs complices directs ou indirects sont des égarés *(ḍullāl)* et des hérétiques *(murrāq)*, mais il se garde bien de les désigner et de porter des accusations précises contre 'Alī.

Il s'emploie même à justifier l'accession de ce dernier au pouvoir en faisant état de ses mérites supérieurs et de sa parenté avec le Prophète. Reproduisant soigneusement l'argumentation des partisans attardés de Mu'āwiya qui montent en épingle les titres acquis par ce dernier durant son proconsulat en Syrie, il réfute un à un tous les arguments produits et proclame la supériorité incontestée de 'Alī sur les membres survivants de la *šūrà* instituée par 'Umar[5].

3. *La bataille du Chameau, l'arbitrage de Ṣiffīn et l'accession de Mu'āwiya au pouvoir.*

Admettre la légitimité du califat de 'Alī n'est pas tout, car deux événements importants de son califat occupent une place considérable dans les préoccupations des théologiens : la bataille du Chameau et l'arbitrage de Ṣiffīn. On sait que les différents

(1) *Nābita*, 310-13.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 312.
(4) *Ibid.*, 313 ; cf. Ḫayyāṭ, 89, sur l'attitude de quelques Mu'tazilites à l'égard de 'Uṯmān.
(5) Voir *Studia Isl.*, VI (1956), 60-4 ; *Taṣwīb*, § 130-1.

partis politiques font de leur attitude à l'égard des combattants du Chameau un dogme fondamental de leur doctrine[1] : pour les Mu'tazilites, le dogme de la *manzila bayn al-manzilatayn* implique que l'un des deux adversaires est *fāsiq*, mais on ne sait pas lequel, de sorte que le témoignage de l'un des deux partis ne peut être accepté contre un membre du parti opposé[2]. D'après Ibn Abī l-Ḥadīd[3], « tous les combattants » du Chameau sont pour nos amis [mu'tazilites] réprouvés » *(hālik)*, sauf 'Ā'iša, Ṭalḥa et az-Zubayr, car ils se sont repentis ; » n'eût été leur contrition, ils eussent été condamnés au feu à » cause de leur persévérance dans l'injustice ».

Il est probable que, sur ce point, Ğāḥiẓ suivait l'opinion générale de l'école, mais nous n'en avons pour l'instant d'autre attestation précise qu'une donnée de Baġdādī[4] déclarant qu'il s'accordait avec Naẓẓām sur l'irrecevabilité du témoignage énoncée par Wāṣil.

En revanche, ce contre quoi il s'élève avec véhémence, c'est la lutte de Mu'āwiya contre 'Alī, et il écrit même tout un opuscule[5] pour justifier ce dernier d'avoir accepté l'arbitrage[6] ; il voit là une suprême habileté du calife qui s'accorde ainsi un répit et se réserve d'accepter la décision des arbitres si elle lui est favorable, de la rejeter dans le cas contraire. A vrai dire, l'argumentation de Ğāḥiẓ n'est pas très convaincante, mais il lui fallait à tout prix, dans le cadre de son action en faveur des 'Abbāsides, réhabiliter la mémoire de 'Alī pour mieux écraser Mu'āwiya. Il ne manque pas une occasion d'attaquer le fondateur de la dynastie umayyade et ses successeurs[7], seul paraissant trouver grâce à ses yeux, comme à ceux des

(1) Voir *Milieu*, 186.

(2) Cf. Šahrastānī, I, 61, au sujet de Wāṣil, partisan de l'irrecevabilité du témoignage contradictoire des combattants du Chameau et de Ṣiffīn. Pour 'Amr. b 'Ubayd (Baġdādī, *Farq*, 101), irrecevabilité du témoignage de deux membres d'un des deux partis, car ils sont tous *fāsiq*.

(3) *Šarḥ*, I, 4.

(4) *Farq*, 101.

(5) Le *Taṣwīb 'Alī*.

(6) Naẓẓām donnait également raison à 'Alī (cf. Nawbaḫtī, 12-3).

(7) Par ex. *Nābita*, 314 sqq.

Šī'ites modérés[1], 'Umar b. 'Abd al-'Azīz[2]. Même s'il lui arrive de reconnaître à Mu'āwiya des qualités d'administrateur et quelques titres en Islam, il lui refuse absolument le droit au califat. Tout d'abord à cause de son père[3] : « Bien » que les Umayyades ne pussent se prévaloir d'aucun antécé- » dant glorieux, ni d'aucun titre au califat, leur accession au » trône eût été moins pénible et plus supportable s'il n'existait » des raisons péremptoires de les en exclure totalement. Nous » savons en effet quelle était l'hostilité d'Abū Sufyān à l'égard » du Prophète, comment il l'a combattu, a excité le peuple et » monté des expéditions contre lui ; nous savons aussi dans » quelles conditions il s'est converti et avec quelle sincérité... ». D'une façon générale, quelles que soient les conditions d'accession à l'imamat que la communauté puisse fixer, que ce soit par voie d'héritage ou par l'acquisition de titres éminents, les Umayyades ne peuvent y prétendre[4] en dépit de tous les droits que certains veulent reconnaître à Mu'āwiya[5].

4. *L'avènement de la dynastie 'abbāside.*

La dynastie umayyade étant illégitime et la communauté ayant le devoir de se révolter contre les usurpateurs et les tyrans, ainsi qu'on le verra plus loin[6], le renversement de cette famille et son remplacement par les 'Abbāsides sont tout à fait réguliers et légaux. Ǧāḥiẓ ne s'exprime nulle part avec cette netteté, mais on devine aisément sa pensée à travers les textes dans lesquels il proclame avec insistance la supériorité des Banū Hāšim — d'où sont issus les 'Abbāsides et les 'Alides — sur les 'Abd Šams — qui ont produit les Umayyades.

La fréquence avec laquelle il attaque les Rāfiḍites ne laisse

(1) Voir par ex. Mas'ūdī, *Prairies*, V, 416.

(2) Voir notamment *Bayān*, à l'index.

(3) *Faḍl Hāšim*, 78.

(4) *Ibid.*, 77.

(5) Voir *Studia Isl.*, VI (1956), 53 sqq. Parmi les Mu'tazilites, Abū Bakr al-Aṣamm (voir Baġdādī, 160 ; Nader, *Mu'tazila*, 323) admet le califat de Mu'āwiya parce qu'il avait rencontré l'assentiment de toute la communauté, mais il semble bien que les autres Mu'tazilites s'accordent avec Ǧāḥiẓ pour rejeter les Umayyades.

(6) Voir *infra*, p. 47 sq.

d'autre part aucun doute sur le peu de sympathie qu'il éprouve pour les thèses de ces Šī'ites extrémistes ; un petit livre que je considère, peut-être à tort, comme le plus caractéristique de l'œuvre ğāḥiẓienne, le *Kitāb al-Tarbī' wa-l-ladwīr*, paraît bien dirigé en partie contre les Rāfiḍites[1], et un paragraphe sur la dévolution de l'imamat en ligne directe qui entraîne nécessairement la croyance à la survie de l'imam et à la métempsychose est à la fois prophétique, puisque l'année même de la mort de Ğāḥiẓ naîtra le douzième et dernier imam de la descendance de 'Alī, et révélateur de la façon dont les Mu'tazilites pouvaient se gausser des thèses rāfiḍites[2].

* * *

II. — La doctrine.

Les principales idées émises et développées par Ğāḥiẓ sans référence trop directe aux événements historiques, mais sans esprit de synthèse, peuvent être classées sous sept chefs principaux :

1) nécessité de l'existence d'un imam ;
2) unité de la fonction califale ;
3) obligation pour la communauté de se donner un imam ;
4) existence en tout temps d'un homme digne du califat ;
5) titres permettant d'accéder au califat ;
6) modalités d'accession au califat ;
7) destitution et remplacement de l'imam.

(1) Éd. Pellat, Damas 1955, index s.v. *rafḍ*.

(2) *Tarbī'*, § 130 : « Et si même tu étais l'imam des Rāfiḍites, tu serais tué en un clin d'œil, mais si tu disparaissais ainsi, la communauté périrait parce que tu es un homme sans descendance. Or l'imamat, de nos jours, ne saurait passer aux frères, car si les frères pouvaient en hériter, il en serait de même des cousins. Mais la ligne de succession s'est rapprochée au point que seuls les descendants en ligne directe ont vocation à l'imamat. A ce compte, au bout d'un certain nombre d'années, il ne peut être assuré que par la survie de l'imam lui-même jusqu'à la fin des temps. Tel est l'argument des partisans de la métempsychose. Or tu es rāfiḍite et tu ne connais pas cela ! Offre-moi maintenant de la tutie pure, comme je t'ai offert l'explication du chapitre de la métempsychose ! »

Sur ces sept points qui correspondent en gros aux chapitres des traités dogmatiques — sauf en ce qui a trait aux devoirs de l'imam sur lesquels Ǧāḥiẓ ne nous livre guère son opinion — quelques textes sont assez clairs pour nous permettre de reconstituer la théorie gāḥiẓienne, au moins dans ses grandes lignes.

1. *Nécessité de l'existence d'un imam.*

Dans le *Kitāb wuǧūb al-imāma*, Ǧāḥiẓ devait exposer[1] « les thèses des [anarchistes] qui n'admettent pas la nécessité » de l'imamat et se refusent à obéir aux imams, qui prétendent » qu'il est plus profitable pour les hommes d'être laissés en liberté » sans gardien, qu'il est pour eux plus avantageux d'être aban- » donnés sans pasteur, que cette situation est plus propre à leur » assurer à la fois « le salut » dans l'immédiat et « le butin » à » terme, que leur abandon sans ordre a plus de chances d'écarter » les causes de corruption et de procurer les conditions d'une » bonne conduite ». Il devait ensuite montrer la nécessité de l'existence d'un imam, au moyen d'une argumentation dont il nous donne un aperçu dans un autre texte et qui tend à justifier par le principe de l'intérêt public *(maṣlaḥa)* le double rôle, spirituel et temporel, de l'imam[2] : « Nous savons que les » hommes ne peuvent combattre leur nature et résister à leurs » passions que par une éducation rigoureuse, la menace d'un » douloureux châtiment dans l'au-delà, après de sévères répri- » mandes ici-bas ... Si les hommes n'ont pas assez d'esprit pour » atteindre à tout ce qui convient à la vie matérielle, ils sont » encore plus impuissants à connaître ce qui sied à la vie spiri- » tuelle, car la science religieuse est tirée de la science mondaine : » si celle-ci est immédiate ou presque, la science religieuse est » obscure, et l'on n'y parvient que grâce à une nature supérieure » et un soin assidu, avec l'aide de l'enseignement des imams ; » si les hommes pouvaient atteindre par eux-mêmes à tout ce » qui convient à leur vie matérielle et spirituelle, il serait de peu

(1) *Ḥayawān*, I, 12.
(2) *Istiḥqāq*, 247.

» d'utilité et de mince intérêt que Dieu envoie des prophètes. » Ğāḥiẓ fait une distinction entre les envoyés, les prophètes et les imams, plaçant ces derniers au bas de l'échelle, mais l'incapacité des hommes à connaître tous les détails de la religion fait de la présence d'un imam « qui leur enseigne tout ce qui leur convient » une nécessité.

Cette nécessité n'est pas moins impérative sur le plan de la vie de tous les jours, car les hommes sont prompts au mal et s'efforcent d'échapper aux sanctions qu'ils méritent. C'est ainsi que Ğāḥiẓ justifie la thèse selon laquelle la communauté doit se donner un imam et que nous étudierons plus loin[1].

2. *Unité de la fonction califale.*

Après avoir exposé, sans en indiquer expressément les tenants, la théorie des [Zaydites ?] qui admettent la pluralité des imams[2], Ğaḥiẓ démontre aisément que l'imam, nécessaire, doit également être unique, en reprenant une idée qu'il émet très souvent[3] sur l'envie engendrée et excitée par la similitude des situations[4] : « Il ne convient pas que le gouvernement » des Musulmans, selon les avis de la raison, de la fermeté et » de la prudence, soit confié à plus d'une personne, parce que les » gouvernants et les chefs, lorsqu'ils sont de valeur similaire » et ont des buts semblables, éprouvent la vive tentation de

(1) Il semble bien que sur ce premier point de doctrine, Ğāḥiẓ ne s'écartait guère des autres Mu'tazilites, qui devaient soutenir des thèses assez voisines, à l'exception de Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭī auquel Šahrastānī (I,92), consacre un développement inhabituel : « Parmi ses innovations relatives à l'imamat, il faut noter sa thèse selon laquelle l'imamat ne doit pas être pourvu pendant les époques de troubles et de dissensions ; il n'est possible de désigner un imam, d'après lui, que pendant les périodes de concorde et de paix ». De même, d'après Baġdādī (*Farq*, 150 ; *Uṣūl ad-dīn*, 271 ; cf. Nader, *Mu'tazila*, 324), le même Mu'tazilite aurait dit : « Si la communauté est d'accord et si elle s'éloigne de l'injustice et de la corruption, elle a alors besoin d'un imam pour la gouverner ; mais si elle s'écarte de la voie droite et tue son imam, l'imamat ne revient de droit à personne dans cet état de trouble ». Il semble bien qu'Abū Bakr al-Aṣamm ait été du même avis (Šahrastānī, Baġdādī, Nader, *ibid.*), mais pour pouvoir mieux rejeter l'imamat de 'Alī qui avait été porté au califat en période de troubles.

(2) *Ğawābāt*, 249.

(3) Voir notamment *Kitāb al-Buḫalā'*, passim.

(4) *Ğawābāt*, 257-8.

» chercher à dominer, et leur rivalité s'accentue. C'est ainsi que » les choses se passent entre proches voisins, entre alliés et oncles, » entre personnes que le métier rapproche... Dans ces conditions, » la meilleure des choses pour les gouvernants et les chefs... est » que soit supprimée toute cause d'envie, de rivalité, tout désir » de briller et de l'emporter, afin que règne la concorde et que » soit assurée la sécurité au cœur de l'empire et dans les provinces » périphériques ».

A l'appui de sa démonstration, Ǧāḥiẓ cite l'exemple des chefs de tribus arabes à l'époque antéislamique et de l'Iran sous les Arsacides (*Mulūk aṭ-Ṭawā'if* = chefs des Satrapies) et considère que dès l'instant qu'existent deux rois ou deux seigneurs dans un même pays, chacun d'eux s'efforce[1] d'empiéter sur le » pouvoir de l'autre, de conquérir les franges de ses possessions » et de lui faire la guerre ».

Si le premier texte permet de penser que Ǧāḥiẓ veut éviter une sorte de « règne conjoint »[2], les exemples cités semblent au contraire montrer qu'il a en vue le partage du territoire, sans cependant prévoir le démembrement de l'empire 'abbāside, qui est pourtant déjà en cours de réalisation ; il est vrai que Ǧāḥiẓ ne paraît guère s'intéresser à l'Afrique du Nord et à l'Espagne.

3. *Obligation pour la communauté de se donner un imam.*

« Nous savons[3] qu'il est dans la nature des hommes de » fuir quand ils redoutent un désagrément, de se refuser dans la » mesure du possible à l'application des sanctions méritées. » C'est là une cause de désordre général et de non application » des règlements. Or nous avons reçu l'ordre[4] d'éviter autant

(1) *Ibid.*, 258-9.

(2) Sur cette question, voir M. Hamidullah, *Règne conjoint. La théorie et la pratique islamiques*, dans *RSO*, XXVIII, 1953, 99-104. L'auteur fonde la licéité du règne conjoint notamment sur l'exclamation des Anṣār à la mort du Prophète : « [Qu'on choisisse] parmi nous un *amīr* et parmi vous un *amīr* » que Ǧāḥiẓ cite souvent (*'Uṯmāniyya*, 124, 131, 167, 171, 176-7, 193, 199, 205, 273) et discute sans en tirer aucune conclusion sur l'unité de la fonction.

(3) *Ǧawābāt*, 250 ; voir aussi *ibid.*, 257.

(4) On comprend qu'il veut parler d'un ordre divin, mais il ne cite ni le verset auquel il se réfère, ni les ḥadīṯs qui peuvent justifier son point de vue. Or, c'est

» que possible les causes de désordre et de veiller sur le peuple » autant qu'il est en notre pouvoir ; nous avons donc le devoir » d'établir un imam unique car, sans cela, ainsi que nous l'avons » dit, les hommes sont prompts à se précipiter vers le mal quand « ils en ont envie et à fuir quand ils ont peur. C'est un fait que » confirme la connaissance générale et auquel conduit l'expé- » rience ».

Reste à savoir à qui incombe ce devoir. « Si quelqu'un[1] » demande : les gens *(an-nās)* ont-ils l'obligation de choisir » un imam, d'établir un calife ?

» Nous répondrons : le mot « gens » suppose l'aristocratie » *(ḫāṣṣa)* et le peuple *('āmma)*. Si vous voulez parler des deux » catégories, sans faire de distinction entre elles, nous prétendons » que le peuple ne connaît pas le sens de l'imamat, est incapable » d'expliquer le califat ; il ne sait pas distinguer entre l'avantage » de cette institution et l'inconvénient de son inexistence... Au » contraire, il suit le vent qui souffle, la vague qui s'élève, et il » est possible qu'il soit plus satisfait des trublions que des défen- » seurs d'une juste cause ».

La *'āmma* est considérée par Ğāḥiẓ comme l'instrument de la *ḫāṣṣa*, et c'est à celle-ci qu'incombe l'établissement de l'imam, dans la mesure où cela est possible et selon des modalités que nous exposerons plus loin[2]. Mais l'auteur ne définit pas avec précision la *ḫāṣṣa* qui paraît cependant être pour lui l'ensemble des savants et comprendre plusieurs degrés[3].

précisément le verset 62/59 de la sourate IV : « *Obéissez à Dieu*, etc. » dans lequel les Šī'ites voient une allusion à 'Alī (*supra*, p. 27) que les Musulmans postérieurs considèrent, avec quelques ḥadīṯs, comme la base scripturaire de cette obligation (voir L. Gardet, *Cité mus.*, 154, n. 2).

(1) *'Uṯmāniyya*, 250.

(2) Voir *infra*, p. 47. Sur ce troisième point de doctrine, Ğāḥiẓ paraît s'opposer encore non seulement à Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭī, mais aussi à d'autres Mu'tazilites qui, si l'on en croit Nawbaḫtī (10-11 ; cf. Abū Rīda, *Naẓẓām*, 175 ; Nader, *Mu'tazila*, 325, avec une trad. fautive) « prétendent que les « gens » n'ont pas l'obligation religieuse d'établir un imam quand ils obéissent à Dieu, ont des pensées pures et une conduite vertueuse ; ils ont le droit d'agir ainsi, à moins que l'identité de l'imam ne soit évidente et qu'ils le connaissent personnellement ; dans ce cas, leur devoir est de le suivre ».

(3) Si je comprends bien un passage du *Bayān* (éd. Hārūn, I, 137), Ğāḥiẓ place au bas de l'échelle « les paysans, le menu peuple, les artisans, les marchands » et appelle *'awāmm* « la classe qui, par son esprit et ses mœurs » s'élève au-dessus d'eux, sans cependant parvenir au niveau de la *ḫāṣṣa*.

4. *Existence en tout temps d'un homme digne du califat.*

« Si Dieu[1] a donné au monde et à ses habitants cette nature, » s'Il les a faits tels que l'imam unique leur est plus profitable, » c'est que cet homme existe au moment où ils le veulent » et le recherchent car, selon toute raison, Dieu ne peut obliger » les humains à établir l'inexistant et à élever l'inconnu : en » effet, il appartient aux hommes de se soumettre et à Dieu » de leur procurer les moyens nécessaires ». Cet homme est en effet unique[2], car en admettant qu'il s'en trouve dix qui présentent des mérites voisins, la supériorité de l'un d'eux apparaîtra par comparaison. De toute façon, cet homme supérieur ne demeurera pas caché, car[3] « il est impossible qu'un » homme soit le plus savant du monde en ce qui a trait à la vie » spirituelle et à la vie matérielle sans qu'on ait entendu parler » de lui »[4]. Et Ǧāḥiẓ développe assez longuement cette idée en faisant valoir que la science, comme la richesse, ne peut laisser dans l'obscurité celui qui la possède. Comme on le verra plus loin, c'est la science de la religion qui procure un titre essentiel au califat.

5. *Titres permettant d'accéder au califat.*

« Les conditions[5] d'accession au califat sont connues et » l'on sait quelles sont les prétentions de chaque catégorie ; » tout le monde a une opinion sur ce problème. Les uns revendi- » quent le califat pour 'Alī parce qu'il réunit [trois titres] : la » parenté [avec le Prophète], des antécédents glorieux et le tes-

(1) *Ǧawābāt*, 258.

(2) *'Uṯmāniyya*, 268. Les Šī'ites soutiennent une thèse voisine (voir Ḫayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth, 1957, 146-7).

(3) *'Uṯmāniyya*, 266 ; même idée dans *Ḥayawān*, II, 96.

(4) Nawbaḫtī (*Firaq aš-Šī'a*, 10 ; cf. Abū Rīda, *Naẓẓām*, 175) précise que pour les Mu'tazilites, contrairement à Ǧāḥiẓ, « il n'est pas possible que Dieu impose aux hommes la connaissance de l'imam, puisqu'Il n'a pas déposé en eux la possibilité de le reconnaître [dans le groupe des hommes justes, pieux, etc.], ce qui serait exiger d'eux l'impossible ». (Cf. Ḫayyāṭ, 148).

(5) *Faḍl Hāšim*, 77.

» tament [du Prophète en sa faveur] ; dans ces conditions, ni la » famille d'Abū Sufyān, ni celle de Marwān ne peuvent y préten- » dre. Si le califat s'obtient seulement par voie d'héritage, si le » droit s'en transmet d'oncle à neveu et en vertu d'une succession » agnatique, ils ne peuvent davantage y prétendre. Si l'accession » au pouvoir est subordonnée à des exploits précédemment » accomplis, à des actions d'éclat et à la participation à la guerre » sainte, les Umayyades ne peuvent à cet égard faire état d'aucun » titre reconnu, d'aucune bataille célèbre ».

Ce passage, destiné à réfuter les prétentions des Umayyades, pourrait laisser croire que Ğāḥiẓ admet des titres divers, mais en réalité la condition *sine qua non* pour accéder au califat est à ses yeux un mérite supérieur fondé sur la science religieuse.

En premier lieu, et bien que nous n'en ayons trouvé aucune attestation directe, il est permis de penser que Ğāḥiẓ était partisan de la *ṯaswiya*, c'est-à-dire de l'égalité de tous les Musulmans et de leur vocation générale au califat, ainsi qu'il découle du fait que les Šī'ites lui reprochent de prétendre à tort qu'Abū Bakr était lui-même favorable à cette conception et ne voyait pas dans la « Quraysité »[1] une condition essentielle. De même[2], il excuse la renonciation éventuelle des défenseurs d'une juste cause qui auraient à faire face à des adversaires dont chaque groupe (Irakiens, Quraysites, etc.) dirait : « L'imam ne sera que l'un de nous ». Cependant, si les concurrents présentent des titres égaux, il aura tendance à accorder la préférence au Quraysite[3], ainsi qu'il ressort de plusieurs passages, notamment de celui où il reconnaît de l'importance au fait que 'Alī était hāšimite par son père et sa mère[4] et de la comparaison suivante entre 'Abbāsides et

(1) *'Uṯmāniyya*, 211. Il faut évidemment lire (l. 6) *al-Qurašiyya* au lieu de *al-furūsiyya !*

(2) *Ibid.*, 269.

(3) Cette opinion paraît assez générale chez les Mu'tazilites ; ainsi Nawbaḫtī, (*Firaq aš-Šī'a*, 10 ; cf. Abū Rīda, *Naẓẓām*, 175) : « Les Mu'tazilites disent que tous ceux qui observent le Livre et la Sunna sont dignes du califat ; si un Quraysite et un Nabatéen qui respectent tous deux le Livre et la Sunna sont en compétition, nous désignerons le Quraysite ».

(4) *Taṣwīb 'Alī*, § 130.

Umayyades[1] : « Les Hāšimites peuvent faire valoir que leur » dynastie a été de plus longue durée puisqu'elle a aujourd'hui » 94 ans, qu'ils règnent par droit d'héritage, entre agnats, d'oncle » à neveu, que leur pouvoir prend ses racines dans le prophétat » et que leurs titres sont bien différents de ceux des Marwānides ; » je dirai même que les Marwānides n'ont aucun titre à l'héritage « du prophétat avec lequel ils n'ont aucun lien de famille ; tout » ce qu'ils peuvent dire, c'est qu'ils sont quraysites ... parce que » la tradition disant que « les imams doivent être quraysites » » s'applique à toute la tribu ».

Il n'est pas question, dans les textes dont nous disposons, des autres conditions habituelles (liberté, puberté, sanité d'esprit, etc.), mais elles se déduisent du portrait que brosse Ǧāḥiẓ de l'imam idéal, lequel cadre bien avec la conception de l'*afḍal* à propos duquel Ibn Abī l-Ḥadīd[2] se demande si c'est « celui qui aura la plus grande récompense dans l'au-delà » ou celui qui réunit le plus de vertus et de qualités louables ». Pour Ǧāḥiẓ[3] : « Que le plus fort de ses traits de caractère soit » la raison, que la force de sa raison soit associée à une vive » curiosité intellectuelle et une large érudition ; qu'à ces qualités » s'ajoutent de bonnes habitudes ; quand il joint à la raison la » science, à la science l'énergie, à l'énergie la décision, voilà un » homme après lequel il n'y a pas [à en chercher d'autre]. Il peut » se faire qu'un homme, inférieur à certains égards [à cet imam » idéal], mérite la dignité d'imam et le rang de calife, mais il faut » qu'il soit le meilleur de ses contemporains. En effet, par respect » pour l'Envoyé de Dieu, on ne doit mettre à la place qu'il » occupait que des hommes qui, à chaque époque, lui ressemblent » le plus. Il serait outrageant pour lui de faire occuper sa place » par quelqu'un qui ne lui ressemblerait pas et ne suivrait pas » ses traces. L'imam ne ressemble en effet à l'envoyé que dans la » mesure où il imite sa conduite. Quant à s'en approcher, voilà » une chose impossible qu'on ne saurait souhaiter et appeler » de ses vœux[4] ».

(1) *Faḍl Hāšim*, 77.
(2) *Šarḥ*, I, 3.
(3) *Istiḥqāq*, 259.
(4) Dans une comparaison entre 'Alī et Sa'd b. Abī Waqqāṣ (*Taṣwīb 'Alī*, § 130-1) il cite le *ḥasab*, les antécédents, l'érudition et la piété.

Un autre texte atténue quelque peu la rigidité de ce portrait[1] : « On ne peut mériter le califat, être digne de » l'imamat, que par des mérites et des antécédents supérieurs ; » il faut que ce mérite soit visible et connu de tous les Musulmans » qui, d'un commun accord, élèvent un homme à la première » place ou nomment un *amīr* spontanément, sans être sous la » menace du sabre, sous l'empire de la peur, ni sous une contrainte » apparente, et sans que rien ne permette de les suspecter. [Cet » homme peut aussi] avoir été mis en évidence après de longues » conversations, des consultations et des examens en commun. » Ce [droit] peut encore être reconnu [à l'élu] dans sa ville, en » plus de son clan (?), par héritage de ses oncles, et alors il méritera » le califat comme on a droit aux fonctions héréditaires ; il peut » aussi lui venir d'un testament, d'un héritage bien connu ; » enfin, il peut découler de nobles titres dus à la parenté et aux » privilèges d'une famille, de sorte que celui qui le possède par- » vient, en réunissant deux cordes à son arc, à un degré auquel » ne saurait atteindre celui qui n'en a qu'une ».

Ces atténuations apparentes, dont on hésite d'ailleurs à faire état car le passage est passablement altéré, ne sont destinées, semble-t-il, qu'à justifier la pratique 'abbāside, que Ğāḥiẓ reconnaît du reste, sous certaines réserves.

Reste encore une question difficile à résoudre d'après les textes qui nous sont parvenus, celle de l'*afḍal* et du *mafḍūl*. D'après les passages qui précèdent, Ğāḥiẓ a bien l'air d'affirmer que seul l'*afḍal*, c'est-à-dire celui qui présente objectivement un mérite supérieur, a droit au califat, et sauf erreur, il ne fait aucune allusion au *mafḍūl*, à celui qui a été préféré sans présenter une supériorité indiscutable[2].

(1) *Taṣwīb 'Alī*, § 14.

(2) Baġdādī (*Uṣūl ad-dīn*, 293 ; cf. Abū Rīda, *Naẓẓām*, 176) affirme d'ailleurs que pour Naẓẓām et Ğāḥiẓ, seul l'*afḍal* mérite le califat, qui ne peut être attribué au *mafḍūl*, tandis que les Mu'tazilites de Baġdād en particulier prétendent qu'il revient au *mafḍūl* (Malaṭī, *Tanbīh*, 27, 33 ; cf. Nader, *Mu'tazila*, 426) ; il ne faut pas oublier en effet que ces derniers Mu'tazilites penchent vers le ŠI'isme.

6. *Modalités d'accession au califat.*

« Si Dieu[1] avait précisé les [modalités de désignation de » l'imam] par un texte détaillé accompagné d'indications précises » et de signes clairs, c'eût été une bénédiction, car nous savons » que tout ce que fait Dieu est meilleur. Comme Il ne l'a pas fait » et ne l'a pas prévu textuellement, le fait de nous avoir laissés » dans la situation où nous nous trouvons est pour nous préfé- » rable. Comment pourriez-vous obliger et contraindre Dieu[2] » à établir un imam en vertu d'un texte parce que cette solution » serait à vos yeux plus salutaire et moins pénible, plus propre » à écarter les erreurs et les troubles ? Pourtant, vous avez trouvé » [par vous-mêmes] des notions plus obscures, plus délicates, » plus difficiles à dégager, plus dangereuses, sans détails ni textes, » comme le *ta'dīl* et le *taǧwīr*, la différence entre l'innéité et le » libre-arbitre, etc. Nous n'avons jamais vu personne devenir » athée ou *zindīq* à cause d'une erreur ou d'un désaccord à propos » de l'imamat, tandis qu'innombrables sont ceux qui sont devenus » *zindīqs* ou dahrites à cause de ces questions ».

De même pour le Prophète[3] : « Si le Prophète le leur avait » choisi, cela eût été préférable à un choix effectué par eux- » mêmes. Mais comme il n'a pas choisi pour eux ... c'était un » bien pour eux qu'il leur eût laissé ce choix. Car il a choisi de » leur laisser le choix, et laisser le choix est déjà parfois un choix. » Dans ces circonstances, c'est vraiment un choix, car le Prophète » n'aurait pas préféré renoncer à des dispositions textuelles ou » à une désignation si leur absence n'était point préférable à » leur existence ».

Les Musulmans ne doivent donc compter que sur eux-mêmes et choisir l'homme le plus digne du califat de l'une des trois façons suivantes[4] :

a. Dans les conditions énoncées plus loin à propos d'un tyran qui est chassé et remplacé par un homme présentant les titres requis.

(1) *'Uṯmāniyya*, 278-9.
(2) De la p. 279, le texte se poursuit p. 270 ; voir *supra*, p. 27, n. 1.
(3) *'Uṯmāniyya*, 278.
(4) *Ibid.*, 270.

b. « Dans les conditions où les Musulmans ont porté » 'Uṯmān b. 'Affān au pouvoir après que 'Umar eut désigné six » personnalités de valeur similaire qui élurent l'une d'entre » elles... »

c. Dans des conditions semblables à celles qui ont prévalu lorsque le peuple a élu Abū Bakr[1].

Dans un passage dont on ne peut que regretter les altérations[2], Ğāḥiẓ nous fait bien savoir qu'il envisage une certaine souplesse dans le mode de désignation de l'imam (« l'organisation des choses est fonction de la diversité des choses ») ; comme la plupart des autres Mu'tazilites[3] il est partisan de l'élection de l'imam, mais ne condamne pas le califat de 'Umar parce qu'Abū Bakr l'avait désigné ; cette réserve lui permet d'avancer[4] qu'il n'y a « pas de mal à faire reconnaître son fils comme » successeur, s'il en est digne », ce qui justifie habilement la succession héréditaire des califes 'abbāsides.

7. *Destitution et remplacement de l'imam.*

En temps normal, le mode de désignation de l'imam qui a la préférence de Ğāḥiẓ paraît bien être l'élection ; si le souverain régnant ne donne pas satisfaction, il appartient à la *ḫāṣṣa* de le renverser, avec l'aide de la *'āmma*, « mais seulement quand elle en a la possibilité »[5]. Ğāḥiẓ se lance à ce propos dans une longue discussion d'où il ressort que :

(1) *'Uṯmāniyya*, 132.

(2) *Taṯwīb 'Alī*, § 129.

(3) Nawbaḫtī (*Firaq aš-Šī'a*, 10) : « [pour les Mu'tazilites] l'imamat ne s'accorde que par le consensus de la communauté, à la suite d'un choix réfléchi ». Ğubbā'ī est du même avis (Šahrastānī, I ; Nader, *Mu'tazila*, 324). L'affirmation de Šahrastānī (I, 72-3) selon laquelle Naẓẓām soutient que l'imamat n'est valable qu'en vertu d'un texte et d'une nomination est fortement sujette à caution et infirmée par Nawbaḫtī.

(4) *Taṯwīb 'Alī*, § 75.

(5) *'Uṯmāniyya*, 261.

a. L'obligation cesse si la *'āmma* fait cause commune avec le tyran[1] ;

b. elle subsiste dans le cas où la *'āmma* est neutre, à condition que l'imam providentiel soit connu et que la *taqiyya* ait pris fin. Or, pour que cette clandestinité prenne fin, il ne suffit pas que les tenants de la juste cause soient plus nombreux, car le pouvoir peut disposer d'une petite armée bien entraînée qui risque de faire échouer le complot.

A ce propos, Ǧāḥiẓ analyse d'une façon assez détaillée la psychologie des comploteurs[2] : « Dans la *ḫāṣṣa*, même si l'on sait où se trouve l'homme digne du califat et si l'on est plus décidé, chacun est convaincu que son voisin voudra le trahir et l'abandonner. Or, on ne peut éviter, tant que dure la *taqiyya*, que les uns comptent sur les autres sans résultat, car même si tous sont d'accord, en leur for intérieur, pour s'entraider, l'unanimité de leurs sentiments n'est d'aucune utilité tant qu'ils ne se sont pas concertés.

Si nos adversaires disent : Si la situation est telle que vous la décrivez, ils doivent s'abstenir à jamais d'établir un imam, car aucune coopération n'est possible entre eux tant qu'ils ne peuvent sortir de la clandestinité.

Nous répondrons : ce n'est pas cela. La réserve prudente de certains membres de la *ḫāṣṣa* à l'égard d'autres membres peut cesser pour de nombreuses raisons : il peut se faire que la conduite du tyran à leur égard empire, que son injustice devienne abominable, que son oppression, son pouvoir personnel et sa tyrannie s'aggravent, au point que cette attitude les pousse à bout et devienne une raison de parler, de se plaindre, de se rencontrer, car à partir du moment où ils éprouvent tous ensemble ce désir de meurtre, chacun peut compter sur l'accord de son voisin, étant donné qu'il connaît l'excitation et l'effervescence provoquées en lui par le malheur dans lequel il se trouve. Tout cela les conduit à s'accorder au grand jour autant qu'ils s'accordent intimement, puisque le désir d'entreprendre une action leur est commun et s'est emparé de tous. En se rencontrant, leur ardeur, leur colère et leur clairvoyance s'accroissent. A partir du moment où ils se communiquent leurs secrets et sortent de la clandestinité, que le bruit de leur [complot] se répand et que leurs [intentions] se dévoilent, ils savent que plus rien de leur attitude n'échappe à leur adversaire, leur oppresseur. Ils savent alors que leur seul recours est la guerre et leur seule planche de salut la lutte ouverte. Ils se voient donc contraints de donner de l'argent et de ne pas épargner leurs efforts. Ce sont alors des causes de luttes, des motifs d'appels réciproques, des choses qui en excitent d'autres, des causes qui engendrent des actes. A ce moment-là, la violence est possible

(1) Nous traduisons par « tyran » l'expression *al-bāġī al-mutaġallib* ou *al-mutasalliṭ al-bāġī* qui désigne également le calife illégitime, l'usurpateur.

(2) *'Uṯmāniyya*, 262-5.

et l'obligation religieuse devient réelle. C'est donc une question de possibilité : si celle-ci fait défaut, l'obligation n'existe pas, mais son existence entraîne l'obligation.

Une autre cause de leur sortie de la clandestinité peut être ce qu'ils connaissent de la faiblesse des troupes de leur tyran, de leur oppresseur... Ce sont ces situations et d'autres semblables qui poussent à sortir de la clandestinité, à exposer ouvertement ses pensées intimes, à révéler les secrets, alors qu'auparavant les âmes étaient courroucées et impatientes de détrôner les tyrans et de les remplacer, mais obligées de s'abstenir et de feindre l'approbation en attendant une occasion favorable, l'apparition d'une faille [dans le dispositif de l'adversaire], la possibilité de s'unir et de mettre fin à la *taqiyya*...

Bref, dès qu'il leur est possible de dominer l'adversaire et de lui résister et que l'homme digne du califat s'est montré et est bien connu d'eux, leur devoir est de l'investir du pouvoir et de le défendre[1].

* * *

Les pages qui précèdent sont passablement décevantes par leur imprécision et l'insuffisance des données qui ont pu être tirées des écrits de Ğāḥiẓ. On a constaté notamment que, s'il juge nécessaire et obligatoire la désignation d'un imam en se fondant sur des critères exclusivement rationnels[2], car les hommes ont besoin à la fois d'être guidés spirituellement et dirigés temporellement, il ne s'étend guère sur les devoirs du chef de la communauté que les théoriciens postérieurs s'appliqueront à détailler[3]. On relèvera cependant deux notations, la première concernant l'obligation qu'a l'imam de défendre l'empire[4], la seconde, le devoir de « percevoir le *ḫarāğ*, de diriger la prière, de subvenir aux besoins de la communauté et de faire appliquer les lois »[5].

(1) On rapprochera la thèse de Ğāḥiẓ sur la *taqiyya* de celle des Ḫāriğites qui distinguent quatre états (voir notamment, L. Gardet, *Cité mus.*, 154, n. 1). Bien que la notion de *taqiyya* ne paraisse pas exprimée par d'autres Mu'tazilites, ce passage d'al-Aš'arī concernant les conditions requises, aux yeux des Mu'tazilites, pour se soulever contre l'imam (*Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 466 ; cf. Nader, 328-9) confirme le raisonnement de Ğāḥiẓ tout en en précisant un point, puisqu'il déclare : « Nous tuons celui qui détient le pouvoir et nous tâchons de convaincre les gens de la légitimité de notre mouvement ; s'ils refusent d'admettre notre enseignement, qui est le monothéisme et le libre-arbitre, nous leur déclarons la guerre ». Ğāḥiẓ ne semble pas aller jusque là. Cf. cependant *Ḥayawān*, I, 307, sur l'obligation de tuer le tyran quand le bâton ne suffit pas ; il emploie là l'expression *ḍarb bi-s-sayf*, ce qui n'est pas encore le *ḫurūğ bi-s-sayf*.

(2) Cf. L. Gardet, *Cité mus.*, 155.

(3) *Ibid.*, 155 sqq.

(4) *Taṯwīb 'Alī*, § 114.

(5) *'Uṯmāniyya*, 265.

Tout cela est bien mince. Il semble bien, au demeurant, que la théorie du califat n'ait pas été sérieusement élaborée au moment où écrivait Ǧāḥiẓ et que des préoccupations politiques l'aient emporté sur les spéculations doctrinales. En fait, les divisions que nous avons cru bon d'introduire dans la première partie de ce travail ne correspondent pas à la réalité, car une seule question accapare l'attention des Mu'tazilites depuis le début du mouvement : la qualification théologique des combattants du Chameau (et de Ṣiffīn), aboutissant à la disqualification des 'Alides et des Umayyades au profit des 'Abbāsides. Toutes les données recueillies confirment en effet la signification politique du dogme de la *manzila bayn al-manzilatayn* et l'opinion de H. S. Nyberg[1] qui y voit « la cristallisation théorique du programme politique des 'Abbāsides avant leur avènement au pouvoir ».

Ce dogme vise, à travers le cas général du Musulman qui a commis un péché capital *(kabīra)*, le cas particulier des combattants engagés de part et d'autre dans la première bataille au cours de laquelle se soient affrontés des croyants, celle du Chameau. Sur le plan purement théologique, le problème posé par le sort du Musulman en état de péché capital est un facteur de division entre les membres de la communauté qui, selon la solution qu'ils proposent, seront azraqites, ibāḍites, murǧi'ites ... ou mu'tazilites. Mais sur le plan politique — et c'est ici qu'apparaît l'habileté de la Mu'tazilla — alors que les Ḫāriǧites extrémistes légitiment le meurtre de tous les Musulmans qui ne se rallient pas à leur bannière et que les 'Uṯmānites et les 'Alides primitifs cherchent à venger le sang de leurs martyrs, les Mu'tazilites se bornent à refuser le témoignage de l'un des partis contre l'autre. Cette doctrine, en apparence incompatible avec le 'Uṯmānisme et le Šī'isme, permet au contraire, par sa modération, de ne heurter de front ni le premier, ni les adeptes les moins extrémistes du second, les Zaydites. Comme, en fin de compte, les divisions de la communauté se fondent sur l'ordre de mérite accordé après coup aux quatre premiers califes, on verra les Mu'tazilites les considérer tous les quatre comme

(1) *EI*[1] s.v. Mu'tazila, III, 842.

légitimes, mais les uns feront coïncider l'ordre de mérite avec l'ordre chronologique (Abū Bakr > 'Umar > 'Uṯmān > 'Alī), d'autres inverseront simplement l'ordre des deux derniers (Abū Bakr > 'Umar > 'Alī > 'Uṯmān) tandis qu'un troisième groupe accordera la supériorité à 'Alī sur Abū Bakr.

Tant que les 'Abbāsides ne sont pas au pouvoir, il peut être utile de se concilier les Zaydites en jugeant 'Alī supérieur à 'Uṯmān, et c'est ce que fait Wāṣil. Par la suite, il n'est plus nécessaire de les traiter avec de tels ménagements, et l'on voit les Mu'tazilites baṣriens réhabiliter en quelque sorte 'Uṯmān et former le groupe auquel peut être appliqué le qualificatif de 'uṯmānite ; c'est ce que fait Ğāḥiẓ, dont le *Kitāb al-'Uṯmāniyya* est certes dirigé essentiellement contre les Rāfiḍites hostiles aux trois premiers califes, mais qui n'en défend pas moins 'Uṯmān ; les Baġdādiens, encouragés sans doute par al-Ma'mūn, renverseront les positions et, allant plus loin que Wāṣil, proclameront la supériorité de 'Alī non seulement sur 'Uṯmān, mais encore sur Abū Bakr ; ils fraieront ainsi la voie aux Šī'ites du IVe siècle.

Ğāḥiẓ représente donc la seconde fraction des Mu'tazilites de Baṣra, celle qui, après l'avènement des 'Abbāsides, manifeste son hostilité aux Umayyades et aux Rāfiḍites et use de moins de ménagements à l'égard des Zaydites. On aura cependant remarqué son attitude indulgente envers ces derniers dans le *Kitāb Istiḥqāq al-imāma* où leurs thèses sont exposées sans aucune acrimonie ; c'est que leur siège est fait, et qu'il convient maintenant de les amener habilement aux doctrines mu'tazilites. En revanche, le ton du *Kitāb al-'Uṯmāniyya* est beaucoup plus acerbe, comme celui des autres écrits dirigés contre les Rāfiḍites et les Umayyades.

Le mérite de Ğāḥiẓ, à un moment où les autres Mu'tazilites et les Musulmans en général ne semblent guère avoir songé encore à fixer les grandes lignes d'une théorie du califat et restent trop liés aux événements politiques, est d'avoir, à l'occasion de ces polémiques, esquissé une doctrine, vague et imprécise certes, insuffisamment élaborée, mais déjà pleine de promesses.

Pour lui donc, l'imamat est une institution nécessaire, dans l'intérêt de la communauté, laquelle a le devoir de se donner

un imam — et un seul — en cas de vacance du pouvoir, ou de détrôner les tyrans et les califes illégitimes. L'imam idéal doit posséder de fortes qualités intellectuelles et morales — en premier lieu la raison —, se distinguer par la profondeur et l'étendue de sa science religieuse, pratiquer la vertu et ressembler le plus possible au Prophète ; en un mot, il doit être, de toute la communauté, l'homme le plus parfait. Ǧāḥiẓ se montre sur ce point très exigeant et n'accepte théoriquement pas le *mafḍūl*, celui qui a été préféré sans le mériter absolument, mais rien ne permet de croire qu'il juge obligatoire de lui appliquer le même traitement qu'à l'usurpateur, indigne de demeurer sur le trône. Il souhaite donc que la nomination de l'imam rencontre l'approbation de la communauté, c'est-à-dire qu'il soit élu par ses éléments les plus éclairés, préconise l'institution d'une sorte de conseil, dont tous les membres auraient vocation au califat et choisiraient celui d'entre eux qui leur paraîtrait le plus digne d'occuper cette fonction, mais n'est pas systématiquement hostile à une monarchie héréditaire, si l'héritier présomptif remplit les conditions qu'il a énoncées ; il sait cependant bien, par l'exemple des 'Abbāsides, que cette exigence est rarement satisfaite[1], mais son attitude est nuancée et il admet que les circonstances justifient des entorses à la théorie.

Charles PELLAT
(Paris)

(1) Il est vrai que les divers califes 'abbāsides lui donnent satisfaction puisqu'ils sont acquis au Mu'tazilisme.

THE POLITICAL INTERPRETATION OF THE MAXIM: THE PURPOSE OF PHILOSOPHY IS THE IMITATION OF GOD (*)

The concept of the imitation of the life of Muḥammad as an ideal occupies an important place in Islamic Arabic literature (1). On the other hand, in Arabic literature dealing with philosophic and scientific themes, the concept of the imitation of God as the highest ideal and that this imitation is to be accomplished through philosophy or scientific investigation occupies a contrasting though equally important place.

The purpose of this paper is to sum up two previous interpretations of this maxim which have already been noted by others. Secondly, the political implications of the maxim developed in the works of al-Fārābī and Maimonides will be pointed out.

I

The *locus classicus* for the maxim under discussion is the remark in the Theaetetus that « evils ... can never pass away ; for there must always remain something which is antagonistic

* This paper is essentially the same as one read at the Spring 1961 meeting of the American Oriental Society.

(1) See I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 30 ss. (*Haṛṣa'ōt 'al ha-Islām*, Jerusalem, 1951, p. 218, a Hebrew translation with important bibliographical additions by M. Plessner).

to good ... Wherefore we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can ; and to fly away is to become like God, in so far as this is possible; and to become like him, is to become holy, just and wise..." (1) This passage was given a lengthy commentary by Plotinus (2) and the maxim is quoted by the Greek authors (3).

The Alexandrian commentators of Aristotle included this maxim among the definitions of philosophy which they included in the introduction to their commentaries on the *Isagoge* ascribing it to Plato and consequently it is found in the Arabic commentary of Abul-Faraj b. al-Ṭayyib on the *Isagoge* which is based on them (4). The maxim is also quoted by al-Kindī (5), Abū Bakr al-Rāzī (6), al-Fārābī (7), Isaac Israeli (8), the Jābir ibn Ḥayyān corpus (9), Ikhwān al-Ṣafā (10), Ibn Miskawaih (11), al-Baṭalyawsī (12), Moshe ibn 'Ezra (13), Joseph ibn Ṣaddiq (14), Maimonides (15), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (16), Ibn Sab'īn (17).

(1) 176 B.

(2) Enn. i. 2.

(3) Cf. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, v. ii, Cairo, 1942, p. 99, n. 2 ; A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli*, Oxford, 1958, pp. 197-199 ; H. A. Wolfson, *Philo*, v. ii, Cambridge, Mass., 1947, p. 382.

(4) *Isaac Israeli*, p. 14, n. 1, pp. 28-30. Cf. S. M. Stern, « *Ibn al-Ṭayyib's* Commentary on the *Isagoge* », *BSAOS*, xix/3 (1957), pp. 419-425 and p. 55, n. 3 below.

(5) *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīya* ed. Muḥ. Abū RIda, Cairo, 1950, v. 1, p. 172.

(6) *Opera philosophica*, ed. P. Kraus, Pars Prior (no more published), Cairo, 1939, p. 108, ll. 8-12.

(7) See below p. 56, nn. 1, 2.

(8) *Isaac Israeli*, p. 24 (English translation). See the remarks of Stern concerning the Arabic text pp. 3 and 5.

(9) See below p. 55, n. 1.

(10) *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Cairo, 1928, ii, 8, 386, iii, 58, 348.

(11) *Tahdhīb al-Akhlāq*, Cairo, 1322, pp. 29-30 with S. Pines, « Un texte inconnu d'Aristote en version Arabe », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1956 (1957), pp. 5-43.

(12) *Al-Andalus* v (1940) p. 92, l. 1 (Arabic) and D. Kaufmann, *Die Spuren al-Batlajūsi's in der judischen Religions philosophie*, Budapest, 1880, p. 47 (Hebrew).

(13) *Zion*, v. ii (1842-43) p. 121. *Cf.* D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, Gotha, 1877, p. 266, n. 3 ; J. Guttmann, *Die philosophischen Lehren des Israeli*, Münster i. W., 1911, p. 21, n. 1 ; Kraus, p. 99, n. 3.

(14) *Der Mikrokosmos des Joseph ibn Saddik*, ed. S. Horovitz, Breslau, 1903, p. 68, l. 5 (restricted to ethical matters). *Cf.* Guttmann, *loc. cit.*

(15) See below p. 59, nn. 1, 3 and p. 60, nn. 1, 2.

(16) *Lawāmi 'al-Bayyināt*, Cairo, 1323, p. 127 (from Kraus, p. 99, n. 3).

(17) *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frederic II Hohenstaufen*,

There are two interpretations which have already been noted. Paul Kraus, in his monumental *Jābir ibn Ḥayyān* (1), has described the interpretation with reference to natural science.

The science of forms (*'ilm al-ṣuwar*) or the science of generation (*'ilm al-takwīn*) is the result and final goal of a list of seven arts given in one of the books comprising the Jābir corpus. The object of this science of generation is the production of beings belonging to the three kingdoms, mineral, vegetable and animal and especially the creation of an artificial man. The basis for the development of this science is the ancient idea that art imitates nature. However, Jābir gives this idea a more audacious form, at least for the Muslim reader. Jābir applies the maxim which we have mentioned to natural science. The human artisan imitates the Demiurge, the creator of the universe, by exercising a creative power. In the same way that minerals, plants, animals and man have come into existence through the creative power of the Demiurge, in the same way the highest goal for man is to imitate the actions of the Demiurge by creating minerals, plants, animals and man.

The moral-intellectual interpretation has been described by S. Stern and A. Altmann (2). We read in Ibn al-Ṭayyib's *Introduction* to the *Isagoge* that "the fifth definition is from the remote end. Understand it of practical and theoretical philosophy. It says that philosophy is likeness to God, may He be exalted, according to man's capacity, through the knowledge of truth and the doing of good" (3). Here the maxim is taken to refer to practical and theoretical philosophy. In the same way that God knows the truth and does good, so man ought to imitate God by knowing the truth and doing good. How the doing of good should take place is not spelled

ed. Serefettin Yaltkaya, avant-propos par H. Corbin, Paris, 1941, pp. 24, l. 20-27, l. 18. Cf. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 158 (*Harṣa'oł*, p. 115).

(1) v. ii, pp. 99-100.

(2) In their book, *Isaac Israeli*, index *s. v.* God, assimilation to.

(3) See n. 5 above. The text reads : *wal-ḥadd al-khāmis fa-huwa min al-ghāya al-ba'īda wafhamhu lil-falsafa al-'amalīya al-'ilmīya wa-huwa al-qā'il bi-anna al-falsafa hiya al-tashabbuh billāh ta'ālā biḥasab al-ṭāqa al-insānīya fī 'ilm al-ḥaqq wa-fi'l al-khayr* (Bodleian MS Marsh 28 = Uri 457, f. 6 b).

out in this passage nor is it in most of the places in which it occurs in the works of the other authors whom we have mentioned previously.

After having sketched the two major interpretations which have already been noted, I wish to point out the political interpretation of this maxim in the works of al-Fārābī and Maimonides.

II

In an epistle of al-Fārābī's entitled *Concerning What Must Be Known before Taking Up the Study of Philosophy* (1), we read that "the end towards which one should tend in studying philosophy is the knowledge of the creator, exalted is He above all : that He is one and unmoved and that He is the efficient cause of all things and that He organizes this world by means of His generosity, wisdom and justice. The actions which the philosopher *(al-faylasūf)* should perform are the imitation of the creator according to man's capacity"(2). Here we see that the speculative and practical activity of the philosopher are clearly distinguished and that the imitation of God refers *only* to the practical sphere of activity of the philosopher. The question poses itself: exactly how is this practical activity expressed ?

In another work entitled *The Attainment of Happiness* (3), al-Fārābī speaks of the intellectual virtues which the philosopher should acquire. The incipient philosopher starts with logic, then mathematics, the natural sciences, metaphysics and then political science. Al-Fārābī says:

"... and ... political science is the knowledge of things by means of which the inhabitants of states in political association achieve happiness, each one in proportion to his natural capacity. It will become clear to him (i.e. the student) that the political group and the whole which comes to be as a result of the

(1) F. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890, p. 49.
(2) *Ibid.*, p. 53, ll. 13-16.
(3) *Taḥṣīl al-Sa'āda*. Ḥaidarābād, 1345 A. H.

association of the citizens in the cities is similar to the association of bodies in the whole of the universe and it will become clear to him that everything which the state and the nation contains has its counterpart in what the entire universe contains ... (1)"

Here we have stated clearly that the state or larger political body (2) conforms to the structure of the universe and the study of the structure of this state belongs to political science. Al-Fārābī then goes on to ask whether the philosopher ought to realize this intellectual construction in time and space. Al-Fārābī gives a positive answer to this question and goes on to conclude that :

"... The perfect philosopher in the absolute sense of the term is he who acquires the speculative sciences and has the power to utilize them with respect to everything besides himself in the way possible to it (3) ... The intellectual virtues which the philosopher has acquired are useless if he does not have the power to bring them into existence with respect to everything besides himself in the way possible to it. And it is impossible for him to seek to actualize the circumstances and conditions (necessary) for the actual existence of the volitional intel-

(1) *Ibid.*, p. 16, ll. 4-8. It is important to point out here that political science is considered a speculative discipline. Cf. l. 15 where al-Fārābī states that the knowledge of the sciences he has been discussing is intellectual perfection *(al-kamāl al-naẓarī)*. Perhaps the political science described here corresponds to the first part of political science described elsewhere which is more theoretical in nature than the second part. Cf. al-Fārābī's *Iḥṣā' al-'Ulūm*, ed. Osman Amine, Cairo, 1949, p. 104 and *Averroes Commentary on Plato's Republic*, ed. E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1956, pp. 21-22.

(2) Perhaps the reference is to a political organisation including all parts of the inhabited world. Cf. al-Farabi, *al-Siyāsāt al-Madanīya*, Ḥaidarābād, 1346 A. H., p. 39 ; *al-Madīna al-Fāḍila*, Leiden, 1895, p. 53 ; *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956, p. 46, ll. 17-21 with S. Pines, « Notes on Averroes' Political Philosophy » (in Hebrew), *Iyyun* 8 (1958), p. 75 ; Maimonides' *Treatise on Logic*, *PAAJR* 8 (1937-8), p. 62, l. 3 (Hebrew text) ; al-Farabi, *al-Fuṣūl al-Muntaza'a* quoted by Joseph ibn Aqnin in A. Halkin, « Classical and Arabic Material in Ibn Aknin's 'Hygiene of the Soul', *PAAJR*, 14 (1944), p. 126 (241) which corresponds to al-Farabi, *Fuṣūl al-Madanī*, ed. D. M. Dunlop (Cambridge, 1961) aphorism 11, p. 111. Ibn Aqnin quotes the *Fuṣūl* in a slightly different version : *wal-awwal matā wujida kāna 'indahum arfa' martabatan min an yakūn yudabbir madīna wāḥida bal al-mudun kullahā* (already pointed out by Fr. Rosenthal in Halkin, *loc. cit.*). Sec the Addendum, below, p. 61.

(3) *Taḥṣīl*, p. 39, l. 11 ss.

ligibles (1) without reflective virtue and ... excellent capacity for persuasion and imagination (2) ... Therefore, it has become clear that the meaning of philosopher, first chief, king, legislator and imām are all one (3)."

The meaning of this passage is clearly that terms such as philosopher, king and legislator which at first glance differ from one another are really synonyms. The philosopher must, in so far as possible, realize his theoretical construction of the state in time and space. On the other hand, such terms as king, legislator and imām, in their absolute meaning, include the philosopher for without knowledge of the truth it will be impossible to found or rule a true city.

Taking the three passages together, I wish to suggest the following interpretation. The philosopher acquires knowledge of the world and God. He constructs an ideal state which resembles the world which proceded from God. Then, his task is to imitate God by founding such a state in time and space. The relationship of the philosopher to the state is the same as that of God to the world.

In support of this suggestion we find that al-Fārābī in his *Political Regimes* (4) and his *Views of the People of the Best State* (5) states that the rank and relation of the first chief or supreme ruler to the best or virtuous state is similar to the rank and relation of the first cause to the world and the state itself is organized hierarchically in the same way as the universe (6).

(1) *al-ma'qūlāt al-irādīya*. The use of this terminology by al-Fārābī justifies my use of the terms « intellectual construction » in describing the idea that the philosopher is to form of the state.

(2) *Ibid.*, p. 42, l. 5 ss. Cf. F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958, p. 54 for a less literal translation and a discussion of this and related passages in a different context.

(3) *Ibid.*, p. 43, l. 18.

(4) Ḥaidarābād, 1346 A. H.

(5) ed. by F. Dieterici, Leiden, 1895. For this translation of the Arabic title, see R. Walzer, « Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination », *The Journal of Hellenic Studies*, LXXVII (Part 1) 1957, p. 142.

(6) *al-Siyāsāt al-Madanīya*, p. 17, l. 17 and p. 53, l. 14 ss. ; *al-Madīna al-Fāḍila*, p. 54, l. 10 ss (p. 55, l. 13, l. 16, l. 18, l. 21, p. 56, l. 12).

In Maimonides' *Guide of the Perplexed* the political interpretation of our maxim appears explicitly. At the very end of this theological-political treatise, we read that "the final end... is... that the perfection of man in which he can truly take pride is that achieved by him who has attained the perception of Him, He is exalted, to the extent of his power and knows how His providence is exercised in producing and governing His creatures and who, after perceiving that, aims continually in his path of life at generosity, righteousness, and judgement (2) so as to imitate His actions, He is exalted... (3)"

Here Maimonides states that man's perfection consists of two stages. The first is the perception of God and the universe and the second is the imitation of the actions of God in practical activity. This passage is clearly parallel to the first passage which we quoted from al-Fārābī and, in the light of that passage, the perfection of which Maimonides speaks is philosophical perfection both as to theoretical speculation and practical action.

Exactly how is this practical activity expressed which is summed up under the heading of the imitation of the actions of God? At the end of Chapter 54 of the first part of the *Guide* which forms part of Maimonides' discussion of the attributes of God, we read the following: "We have departed from the subject of the chapter but we have explained the reason why (the Law) has confined itself here to mentioning these actions (of God), for they are necessary for the ruling of states because the purpose of the virtue of man is the imitation of (God), He is exalted, in so far as possible, that is to say that we assimilate

(1) The references to the Arabic text are according to the edition of Munk as edited by I. Joel (Jerusalem, 1931) with the pages of Munk's original edition in parentheses. The English translation is based in part on that of Chaim Rabin in Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, an abridged edition with introduction and commentary by Julius Guttmann, London, 1952.

(2) *ḥesed, ṣedaqah ve-mishpaṭ*. For my translation see *Guide*, III 53, p. 466, ll. 2-6 (131 b).

(3) III 54 end, p. 471, ll. 2-7 (135 a). It should be pointed out that Maimonides is commenting on a biblical verse (Jeremiah ix, 22-23). This is an excellent example of philosophic *ta'wīl* in which the scriptural expression may be omitted without impairing the smoothness and clarity of the exposition.

our actions to His actions..." (1) Here we see the connection between the principle of the imitation of God's actions and the governing of states brought out explicitly.

Previously, in the same chapter, Maimonides states that "... the ruler of the state, if he is a prophet, ought to imitate these attributes and these actions will emanate from him..." (2) Here, again, we see that the imitation of God which comes after the acquisition of theoretical knowledge refers to political activity in founding or governing a state.

The phrase in the last text quoted, "if he is a prophet", also shows a link with the writings of al-Fārābī. The prophet in Maimonides' writings combines the qualities of the philosopher, ruler and legislator (3). The prophet is, therefore, equivalent to the philosopher, imām, king and legislator of al-Fārābī. Al-Fārābī in his *Views of the People of the Best State* uses the term prophet (4). This is just another instance of the influence of the philosophical tradition which al-Fārābī represents on Maimonides and that medieval "symbiosis" of ideas among the professed members of different religions (5).

III

To sum up, the maxim that the purpose of philosophy is the imitation of God is very widespread in Greek and Arabic philosophical literature. In addition to the two main interpretations of this maxim noted by others, there is the political interpretation. After the philosopher has attained a theoretical knowledge of God and the world, he constructs an ideal state which is the counterpart of the universe. Then, imitating

(1) I 54 end, p. 87, ll. 5-8 (66 b).

(2) P. 86, ll. 1-2 (65 b).

(3) *Guide* II 37, p. 264, ll. 9-20 (80 b-81 a). Cf. L. Strauss, *Philosophie und, Gesetz*, Berlin, 1935, p. 108 ss. The relationship of Moses to this conception will be dealt with in another place.

(4) *Al-Madīna al-Fāḍila*, p. 58, l. 18 ss., p. 52, l. 11 ss. (cf. p. 59, l. 11 for the terms « first chief » and « imām ») and cf. *al-Siyāsāt al-Madanīya*, p. 49, l. 4 ss. In general, see R. Walzer, *op. cit.*, pp. 142-148.

(5) See S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York, 1955.

the actions of God, he has to attempt to found such a state in space and time with the practical ability to work within the conditions and circumstances prevailing at that time (1). The philosopher, in order that his theoretical construction of an ideal state be not in vain, must imitate the actions of God in the sphere which is open to him, the creation of a state which imitates the world which proceded from God.

Finally, al-Fārābī and Maimonides after him form links in the chain of transmission and development of the Greek philosophical heritage still alive in our world today.

Lawrence V. BERMAN
(Philadelphia, Pa.)

(1) In so far as Maimonides is concerned, action in imitation of God after intellectual perfection has been achieved is at least equal in dignity to the intellectual contemplation of the eternal verities. This action contrasts with moral perfection which is subordinate to and a prerequisite of intellectual perfection. Cf. the remarks of J. Guttmann (reference p. 59, n. 1), pp. 27, 34, 35 and 225 and L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, 1952, pp. 78-94, especially p. 92, ll. 28-31.

Addendum to p. 57, n. 2. The complete Arabic text of Maimonides' *Treatise on Logic* has recently been published. See Mubahat Türker, « Mūsā b. Maymūn' un Maḳāla fī Ṣinā'at al-Manṭiḳ'i, » *Review of the Institute of Islamic Studies*, Publications of the Faculty of Letters, Istanbul University, v. III, Parts 1-2 (1959-1960), p. 109.

L'HUMANISME ARABE AU IV^e / X^e SIÈCLE,

d'après le *Kitâb al-Hawâmil wal-Šawâmil*

(suite et fin *)

II. — *MISKAWAYH, ou l'humaniste serein: analyse des Šawâmil*

Autant les *Hawâmil* sont lestées d'existentiel et entraînent le lecteur dans des voies multiples parce qu'elles soulèvent le problème général de l'Homme face au monde et dans le monde, non sous forme d'un exposé linéaire qui endort la pensée plus qu'il ne l'excite, mais avec le harcèlement impitoyable d'un malin génie qui fait ressurgir la difficulté partout et sans répit ; autant les *Šawâmil* sont froidement objectives et limitées à l'analyse scolastique (1) des notions. Tandis que le vigoureux élan de Tawḥîdî ne laisse capter que quelques lignes de forces à multiples ramifications, la démarche de Miskawayh obéit sans défaillance à une attitude et à une méthode qui s'affirment implicitement dans chaque réponse et explicitement par endroits. Aussi, pour mieux apprécier la valeur et la portée du système que nous essaierons de reconstituer à l'aide des explications disparates et ressassées des *Šawâmil*, convient-il de définir d'abord les traits essentiels de cette attitude et de cette méthode.

L'attitude philosophique de Miskawayh.

Dès que nous fixons notre attention sur les caractéristiques de l'attitude philosophique de Miskawayh, nous nous apercevons de ce qui le distingue d'un philosophe moderne : s'il a la même

* Voir *Studia Islamica*, fasc. XIV.

(1) Scolastique est à prendre ici au sens large de philosophie obéissant aux règles de telle école.

disposition d'esprit que lui à pousser l'investigation rationnelle toujours plus loin, il n'a ni sa richesse doctrinale, ni sa souple problématique. La remarque mérite d'être soulignée, car elle vaut pour beaucoup de *falâsifa* dont les progrès semblent avoir été limités par un outillage mental moins soucieux de pénétration du réel que de rigueur formelle, mais non pas tant par le respect du donné révélé. Aristote et Platon glosés, commentés et interprétés par une longue et obscure tradition, ont eu, en définitive, sur des esprits comme Miskawayh une emprise bien plus déterminante et totalitaire que le Coran.

Miskawayh s'offre ainsi à nous comme un exemple parmi d'autres, d'une conscience largement « laïcisée ». La dimension religieuse ne s'impose à lui que sous forme d'un ensemble de rites dont on ne saurait dire s'il respecte en eux la contrainte sociale ou l'expression symbolique d'une foi très personnelle (1). L'univers sollicite notre réflexion et non pas notre soumission craintive ; l'intelligence doit percer, ou du moins tenter de percer tous les mystères, y compris ceux que la Loi religieuse impose sans explication à notre foi (2). Et notre intelligence peut, dans des cas privilégiés, mener à bien une telle entreprise, car elle est guidée par une lumière céleste, émanant de l'Intellect Agent *(al-'aql al-fa'âl)*, source inépuisable de forces et de garantie d'authenticité pour toutes nos audaces analytiques et critiques.

Tel est, *grosso modo*, le credo de toute la *falsafa ;* tel est, à un degré éminent, celui de Miskawayh que ses origines persanes et les tendances intellectuelles de son temps ont orienté vers une sorte de contemplation grave des singularités (3), ce qui est le contraire du monisme existentiel dans lequel s'enferme la conscience religieuse.

L'esprit n'est pas seulement disponible à comprendre tout

(1) On ne peut valablement se prononcer sur ce point qu'en interrogeant ses autres ouvrages et principalement : *al-Fawz al-aṣġar* et *Tahḏîb al-aḫlâq* dont nous donnerons sous peu une traduction française annotée.

(2) Exemple : la croyance aux anges justifiée philosophiquement, pp. 363-64.

(3) On peut appliquer à Miskawayh, en l'adaptant à son tempérament de moraliste, cette définition que R. Aron a proposée pour l'histoire : « c'est une contemplation esthétique des singularités ».

parce qu'il s'est dégagé de toute donnée extrinsèque à lui ; il est puissamment tendu vers une définition exacte de sa propre nature et de sa relation à l'univers, Mais cette attitude, pour être pleinement féconde, doit obéir à des exigences normatives qui sont à la fois la condition et le critère du bon exercice de la raison. Sans nous attarder au rappel de ce que ces exigences doivent à la tradition philosophique grecque, nous nous contenterons, ici, de les définir telles que Miskawayh les assume et les énonce, à l'occasion, dans les *Šawâmil* (1).

Pour « acquérir la connaissance parfaite d'une chose, lever tous les doutes à son sujet et ne laisser aucun aspect que l'âme aspire à reconsidérer » (p. 343) (2), toute investigation *(baḥṯ)* doit apporter une réponse aux quatre questions portant sur « les principes *(mabâdi')* et les causes premières de tous les êtres » (p. 342). On commence par établir l'ipséité *(huwiyya)* de la chose étudiée en répondant à la question « est-ce que » *(hal)* ; puis « l'espèce *(naw')* dont elle est constituée et par laquelle elle est ce qu'elle est », en répondant à la question « qu'est-ce » *(mâ)* ; puis sa différence spécifique *(faṣl)*, en répondant à la question « quelle [chose est-ce] » *('ayyu)* ; enfin sa cause finale *(al 'illa al-'aḫîra)*, en répondant à la question « pourquoi » *(lima)* (3). Seules échappent à cet examen les données naturelles immédiates *('awâ'il ṭabî'iyya)*. Ainsi, il est dans la nature des corps physiques d'être entraînés vers le bas (4), de l'œil de voir avec telles de ses parties, de l'oreille d'entendre quand l'air vibre d'une certaine façon (p. 263-64). Ce sont là des perceptions particulières qui permettent à l'esprit de s'élever jusqu'à ces prémisses nécessaires *(al-muqaddamât al-ḍarûriyya)* sur lesquelles doit être fondée toute démonstration scientifique (p. 292-93 ; lire « *bayyana* » et non *tabayyana*, p. 293, l. 3).

(1) Il est difficile d'étudier la logique de Miskawayh, car il se contente très souvent de parenthèses méthodologiques.

(2) Pour ne pas multiplier les appels de notes, nous renverrons toujours ainsi au texte des *šawâmil*.

(3) Il s'agit des quatre objets de la recherche ; en scolastique on disait : quod, quid, quale, cur.

(4) Il ne s'agit pas ici de pesanteur, mais de ce mouvement universel qui porte tout corps à rejoindre son centre naturel.

Une fidélité rigoureuse aux axiomes et aux règles du syllogisme apparaît ainsi comme la condition *sine qua non* de toute attitude philosophique. Toute une conception de l'objectivité scientifique et toute une démarche typique de l'intelligence se trouvent, par suite, impliquées dans cet impératif initial.

Être objectif, c'est se dépouiller de toute affectivité, faire taire ses intérêts, ou ses préférences personnelles, écarter tout parti-pris religieux, politique ou familial pour être plus à même d'appliquer avec succès les méthodes d'analyse du réel. Un seul résultat compte : la vérité *(al-ḥaqîqa)* acceptable par tout esprit sain et serein, c'est-à-dire indifférent aux entreprises humaines autres qu'intellectuelles. Et il importe d'autant plus de réprimer les irruptions de la subjectivité que le sujet traité engage un penchant secret de notre nature. Ainsi, ce n'est sûrement pas une simple clause de style qui amène Miskawayh à préciser dans quel esprit il entend consacrer un traité *(maqâla)* à part à l'alchimie. Après avoir rappelé les positions tranchées d'al-Kindî et des théologiens qui la condamnent comme étant une activité hérétique, celle d'Ibn Zakariyâ al-Râzî qui en affirme le bien-fondé, il conclut : « Chacun avance des arguments que nous examinerons à fond en prenant soin de citer les exposés *(aqâwîl)* de tous. En nous livrant à une telle étude, notre unique objectif *(maqṣûd)* sera de déceler la vérité, en dehors de toute idée de profit qu'on espère ordinairement tirer de l'alchimie. Tel est, en effet, le but de la spéculation et de la recherche pour qui pratique la philosophie. Que, cela étant, [l'alchimie] s'avère vraie ou fausse, ne nous intéressera nullement, car il s'agit de ne pas nous laisser entraîner jusqu'à l'aveuglement *(al-hawa)* ni par amour pour sa véracité et par espoir d'en établir la réalité *(iṯbât)* en nous trompant nous-mêmes, ni par parti-pris pour son rejet » (p. 327) [1]. C'est à réaliser cette purification mentale, préalable à toute activité intellectuelle soucieuse de vérité que doit, en premier lieu, viser l'effort de réflexion personnelle *(ijtihâd)*. Celle-ci s'éduque et se perfectionne en s'exerçant sur « des problèmes d'arithmétique, de géométrie et d'autres sujets [théoriques] », tout comme le corps qui pratique le sport (p. 331).

(1) *Cf. supra*, I, p. 77, n. 5.

Pour les jurisconsultes, ce sont les aspects non définis de la législation divine *(šar')* qui offrent à la réflexion gratuite des occasions de s'exercer. Peu importe que leurs solutions soient divergentes en ce domaine : comme pour les philosophes, « leur but n'est pas tant de saisir l'ultime résultat et d'en tirer tout le parti utile, mais d'exercer l'âme à la spéculation, de l'habituer à poursuivre avec constance la réflexion *(rawiyya)* et la pensée logique *(al-fikr)* quand elles s'exercent correctement, s'assurant ainsi une disposition *(malakatun)* et une aptitude à penser longuement, délivrant l'âme des sens et de tout ce qui est corporel » *(ibid.)* (1).

La notion d'objectivité revêt, dès lors, une portée nettement intellectualiste. Il s'agit moins de s'installer dans l'objet et de l'étudier comme tel que de le faire participer à un réseau préétabli de concepts. L'instrument forgé par « le maître logicien » *(ṣâḥib al-manṭiq)* pour guider la pensée dans ses cheminements vers l'exploration du réel, a pris, on le sait, sous l'influence de divers commentateurs et utilisateurs, une existence propre assez consistante pour imposer à la spéculation les directions à prendre (2). Nous ne pouvons décider, sur la foi du seul ouvrage qui nous occupe dans cette étude, dans quelle mesure Miskawayh rejoint, par-dessus une tradition composite, l'authentique leçon du « Premier Maître » (3). Ce qui est sûr, c'est qu'il possède, outre une pratique aisée de la définition avec toutes ses implications méthodologiques (4), cette conviction de l'initié qui éprouve du dedans l'efficacité de son art. De là, une rigueur qui n'échappe pas au formalisme, une liberté critique qui débouche facilement sur l'absence de générosité intellectuelle, voire sur l'intolérance. Ainsi, Tawḥîdî est repris sur la moindre de ses incartades à la terminologie, ou à la méthodologie

(1) Notons, ici, ce que l'attitude philosophique a d'égocentriste puisqu'elle applique aux *fuqahâ'* une conception de l'*ijtihâd* qui leur est étrangère et ne s'explique qu'en vue de la contemplation du sage.

(2) La véritable démarche de la pensée d'Aristote présente, on le sait, un aspect pragmatique et tâtonnant qu'elle ne perdra qu'avec les commentateurs littéralistes. Cf. J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 1938, Introd.

(3) Il cite surtout la Physique, les traités de logique et l'Éthique à Nicomaque. Cf. Index des noms propres dans le *K.H.*

(4) Voir des exemples de définitions, pp. 31 ; 95-108 ; et *infra* p. 69.

consacrées chez les vrais philosophes (*al-mutaḥaqqiqûn*, exactement : « les chercheurs méticuleux de la vérité »). Conscient qu'il n'existe pas en philosophie de concept neutre (1), il rejette tout emploi libre d'un mot, ou d'une expression (*ittisâ' fîl-kalâm ;* ex. p. 180 rejette « *multamas al-nafs* » ; p. 188, met en garde contre l'usage délicat du mot *'adam* ; p. 208, souligne que d'une façon générale « l'auteur des questions suit le mode d'exposé rhétorique (2) et non celui des logiciens... » ; p. 350, il est impropre de parler de « l'union de l'âme au corps », *ittiṣâl al-nafs bil-badan*, etc.). Au point de vue méthodologique, il ne répond jamais à une question avant d'avoir rectifié le défaut qu'elle comporte. Il reproche à son correspondant « d'énoncer en queue les questions qui viendraient plutôt en tête » (p. 26) ; de mélanger des questions de difficulté et d'importance inégales (p. 88) ; de partir de bases fausses et de faire tout un développement sur ces bases (p. 188), etc.

Cette assurance méthodologique, ou, si l'on veut, ce critère suprême d'objectivité qu'est la logique des concepts, joue un rôle décisif dans la réfutation des théologiens, des juristes, des philosophes égarés et de tous ceux qu'il nomme avec dédain les ignorants *(al-ǧuhhâl)* (3). Aux tautologies, sophismes et errements de tous ces prétentieux dialecticiens qui devaient encombrer les cercles mondains (4), Miskawayh oppose le plus souvent sa propre analyse, dense, serrée et toujours d'une clarté séduisante (5). Répondant à la question 50 dans laquelle Tawḥîdî a rapporté plusieurs définitions de la science avec les objections adressées à chacune, il commence par déclarer :

(1) Voir l'intéressante analyse qu'il fait de l'origine et de la fonction sociale du langage, pp. 6-10.

(2) Pour la différence entre raisonnement rhétorique et raisonnement logique, cf. M^lle^ Goichon, *Lexique*, 611,4.

(3) Cf. pp. 318-19. Malheureusement, Miskawayh nomme rarement les hommes, ou les sectes qu'il critique.

(4) Il est intéressant de noter le ton de supériorité qu'affecte Miskawayh pour en parler, p. 316.

(5) Une étude de la langue philosophique ne s'intéressant pas seulement au vocabulaire technique, mais au style, révélerait, à cet égard, en Miskawayh un excellent représentant d'une tendance « littéraire » s'opposant à la tendance « techniciste ».

« Je rejette, pour ma part, toutes les réponses citées et les objections qui y ont été faites, car tous ces auteurs auxquels il : [Tawḥîdî] s'est référé (1) ne connaissent pas l'art de la définition *(ṣinâ'at al-taḥdîd)*. C'est un art difficile qui exige une vaste connaissance de la logique et, en outre, beaucoup de pratique » (p. 136). Suit un exposé solide qui impose et rehausse la valeur d'une condamnation aussi ferme.

La rigidité théorique qu'imposent ainsi à toute entreprise philosophique des schèmes conceptuels, des cadres de classement et des principes de connexion constituant comme autant de rites d'une religion de l'esprit, se trouve heureusement assouplie chez Miskawayh par un recours régulier aux prémisses *(uṣûl)* particulières à chaque science et par une curiosité sans frontières. L'un et l'autre correctifs en impliquent un troisième qui sauve l'attitude philosophique de tout dogmatisme absolu : c'est le sens de la relativité. Grâce à ces trois qualités auxquelles il faut ajouter toujours, rappelons-le, l'élégante clarté du style, la lecture des *Šawâmil* procure, parfois, l'agréable impression qu'il s'agit d'un texte moderne. Cela, bien sûr, à condition de ne pas commettre vis-à-vis de l'auteur l'injustice de lui reprocher son point de vue insuffisamment dégagé des thèmes éthiques et de la perspective religieuse qui orientaient la conscience collective de son temps. Ce qui compte dans l'attitude philosophique, c'est, en effet, le type de regard qu'on porte sur *le* monde et non pas tant l'interprétation qu'on en donne avec les notions et le vocabulaire en usage dans *son* monde. Or, on peut saisir dans la réflexion de Miskawayh un mouvement tel que s'il lui était donné de l'appliquer à notre époque, avec nos moyens d'analyse et d'expression, il se classerait, sans doute, parmi nos esprits lucides (2).

Pour éviter d'aller trop au-delà des limites habituelles d'un article de revue, nous nous contenterons d'illustrer les précédentes notations à l'aide d'un seul exemple choisi entre beaucoup

(1) Il n'a nommé explicitement que les *Mu'tazila*.

(2) C'est la redécouverte de ce regard que doit viser, en premier lieu, toute histoire de la philosophie plus soucieuse de communier avec une inquiétude permanente de l'esprit que de retrouver des procédés périmés de recherche.

d'autres à cause de l'importance du sujet traité (1). Il s'agit, en effet, de la question si âprement discutée dans toute l'histoire de la spéculation théologico-philosophique : nous voulons parler du déterminisme et du libre arbitre *(al-jabr wal-iḫtiyâr)*. La réponse étant l'une des plus longues du livre (pp. 220-226), nous ne pouvons retenir, ici, que les articulations essentielles du raisonnement.

Au lieu de partir de données abstraites, ou de présupposés religieux, Miskawayh décompose l'acte humain en le considérant en lui-même d'abord *(al-fi'l min ḥayṯu ḏâtuh)* — c'est-à-dire limité à l'individu — en tenant compte de sa destination ensuite *(min ḥayṯu 'iḍâfatuh ila ġayrih)*.

a) L'homme se rattache au règne minéral, végétal, animal, ou aux anges selon que l'acte émane de lui en tant qu'il est un corps naturel, un être croissant, doué d'une âme et de sens ; ou un être raisonnable.

« Chacun de ces actes a de nombreuses espèces, des facteurs et des causes qui s'analysent aussi sous divers points de vue. Tous rencontrent des obstacles nombreux, des impossibilités variées dont les uns sont naturels, les autres accidentels, les autres encore coercitifs *(qahrî)*.

« Quand, dans l'examen d'un tel problème *(mas'ala)*, on ne distingue pas ces actes l'un de l'autre et quand on ne s'arrête pas à toutes les directions *(ǧihât)* [de leurs développements], tout s'embrouille et l'on discerne mal comment les étudier...

« Tout acte — considéré dans la diversité de ses espèces et la divergence de ses directions — exige, pour se manifester 4 données *('ašyâ')* :

1) l'agent dont il émane,
2) la matière *(al-mâdda)* sur laquelle il porte,
3) l'objectif visé,
4) la préconception *(al-ṣûra allatî tataqaddam)* que s'en fait l'agent et qu'il désire matérialiser en agissant » (p. 221).

(1) Pour l'utilisation des prémisses propres à chaque science, cf. par ex. pp. 167 sv. ; 202 ; 339-41, etc. ; pour la curiosité, cf. pp. 104 in fine (il reproche à Tawḥîdî de limiter à la langue arabe son champ de recherche scientifique) ; p. 168 (il pratique la *firâsa* au cours de ses nombreux déplacements) ; pour la relativité, pp. 192, 352, etc.

La notion de « proche » et de « lointain » vient compliquer, ou plutôt nuancer davantage cette approche prudente du problème. En effet, « chacune des 4 données nécessaires (1) à l'existence de l'acte se subdivise en deux : elle est proche, ou lointaine. Ainsi, l'agent proche, c'est, par exemple, le manœuvre qui transporte les matériaux pour la construction d'une maison ; l'agent lointain, c'est celui qui dresse le plan de la maison et en dirige [la réalisation]... » (p. 222) ;

b) Du point de vue de sa destination, l'acte s'analyse « en tant qu'il traduit une obéissance, ou une désobéissance à autrui ; en tant que 'Amr l'aime et que Ḫâlid l'abhorre ; du point de vue de ce qu'il a de nuisible pour Bakr et d'utile pour 'Abd allah... » (p. 223).

Dès lors que cette complexité de l'acte humain nous apparaît, nous pouvons dire que le libre arbitre consiste, ainsi que le montre la dérivation *(iḫtiyâr = ifta'ala min al-ḫayr)*, à exécuter ce qui est objectivement, ou subjectivement le meilleur. « Même s'il ne lui est pas bénéfique, en réalité, l'acte [libre] dépend de l'homme sous le rapport [de cette notion] de meilleur. Il est, en effet, le produit d'une réflexion et d'une appréciation [préalables] de la part de l'agent qui entend en retirer le meilleur [avantage] pour soi. L'on sait, par ailleurs, que l'homme ne soumet à sa réflexion et à son jugement ni la chose obligatoire, ni la chose défendue ; mais il le fait uniquement pour la chose possible *(mumkin)*, nous voulons dire non défendue... » (p. 223). Mais ce type d'acte qui s'insère dans l'étroite frange où l'homme peut orienter librement son choix, n'échappe pas à tout le conditionnement décrit plus haut. D'où les erreurs, les confusions et les déviations de l'analyse d'une réalité aux faces multiples (p. 224). La démonstration de Miskawayh s'achève par le rappel du primat de l'intelligence : « sans ce type d'acte [où s'exerce notre libre arbitre] l'existence de l'intelligence loin d'avoir quelque utilité, serait frivole et futile » (p. 226).

(1) Elles ne le sont cependant pas toutes à la fois pour n'importe quel acte, p. 222.

*
* *

On n'a pas épuisé la définition de l'attitude philosophique d'un Miskawayh lorsqu'on en a énuméré les réflexes méthodologiques et saisi les inquiétudes purement intellectuelles. La *falsafa*, comme la scolastique chrétienne, est un tout indissoluble, une réalité non pas linéaire, mais globale, enfermant, telle une sphère, un riche univers. Dans celui-ci, la responsabilité intellectuelle du praticien se trouve *solidairement* engagée avec sa conduite. A la suite de Râzî (1), Miskawayh montre avec force qu'être philosophe, c'est vivre une sagesse *(al-ḥikma)*, c'est-à-dire conformer avec intransigeance sa vie pratique aux exigences de l'intelligence. Si le succès de la recherche *(al-baḥṯ)* est fonction de la rectitude de la conduite et de sa soumission rigoureuse aux règles d'hygiène de l'âme, la réciproque est aussi impérative. C'est ce qui fait que l'ignorance ravale nécessairement au niveau de l'animal (cf. p. 17 et *passim* dans plusieurs réponses).

L'idéal suprême visé par *l'être-vivant-philosophant* dans sa lutte incessante contre les passions de l'âme *(ǧihâd al-nafs)*, est, en définitive, selon l'expression de Râzî « de ressembler à Dieu » (2). Nous étendre davantage sur cet aspect éthique de l'attitude philosophique reviendrait à exposer tout le contenu de la « sagesse ». Or, un tel exposé, s'il faut obéir à la logique de notre analyse disséquante et séparante, relève plus du système général que Miskawayh prend à son compte que de l'élan permanent qui anime son cœur et son esprit. Mais en consentant à détacher ainsi de l'attitude du philosophe les enseignements qui la fondent et la nourrissent, nous nous garderons d'oublier que c'est seulement en retrouvant le regard unificateur du sage qu'il nous est possible de percevoir, à notre tour, la lumière dont il s'éclaire lui-même.

(1) Nous pensons surtout à *al-ṭibb al-rûḥânî* et *al-sîra al-falsafîya*, éd. in P. Kraus, *Opera philosophica*, Le Caire, 1939.

(2) *al-sîra*, op. cit., p. 108, qui reprend *Théétète*, 176 b.

*
* *

La méthode de Miskawayh

Suivant le dictionnaire philosophique de Lalande, nous distinguons la méthode comme « direction définissable et régulièrement suivie par l'esprit » dans sa recherche, de la méthode comme organisation, c'est-à-dire comme ensemble de procédés techniques pour parvenir à la vérité recherchée. Nous venons de définir la première sous le titre plus large et plus clair d'attitude philosophique ; nous allons, maintenant, grouper quelques indications sur la seconde.

En conclusion à sa préface, Miskawayh indique avec précision certaines règles auxquelles il se pliera, dans tous ses développements. « Nous nous fixons comme exigence *(šarṭunâ)*, quand nous traiterons d'un problème d'en lever la difficulté et d'en expliquer les [points] obscurs. Chaque fois qu'une telle entreprise présentera un lien avec une formulation *(kalâm)* déjà faite et reconnue [valable], [ou] un principe *('aṣl)* déjà éprouvé et établi, expliqué et dégagé par d'autres que nous — surtout s'il s'agit d'un homme hautement célèbre en philosophie —, nous y renverrons et en indiquerons la référence. Il m'est apparu préférable de faire cela tout en procédant à des mentions allusives et brèves, que de prendre la peine de retranscrire longuement [les textes] » (p. 4). Quand on réfléchit à la méthode ainsi choisie par Miskawayh et dont il rappelle plusieurs fois les impératifs pour s'excuser de ne pouvoir tout dire sur des sujets particulièrement féconds (1), on s'avise que son ouvrage est un signe éminemment révélateur du changement intervenu au IVe/Xe siècle dans le travail philosophique. Comme en témoigne l'impressionnante bibliographie dressée par Ibn al-Nadîm à peu près au moment où fut composé notre ouvrage, le philosophe n'a plus guère à se préoccuper d'interpréter la pensée grecque, ni de l'adapter au climat arabo-islamique, ni encore moins de traduire les textes. Il s'agit maintenant d'*orien-*

(1) Voir par ex. comment il traite toute la question 4, pp. 26-33.

ter les jeunes disciples et les amateurs dans une production riche, mais disparate ; d'élaborer des synthèses éclectiques et d'appliquer, de façon personnelle, à des domaines nouveaux, les procédés et les idées assimilés.

Les remarques dont Miskawayh accompagne ses renvois, autant que la ferme concision de son texte, confirment cette évolution dans la *falsafa*. Il prend soin de préciser, en effet, en citant tel traité, ou tel commentaire, qu'on le trouve facilement, ou qu'il est excellemment traduit (cf. par ex. p. 31, 32, etc.). De plus, les modernes comme Kindî, Râzî Abû Zayd al-Balḫî sont cités au même titre que les anciens, quoiqu'avec un respect moins fervent. Le nom d'Abû Sulaymân qu'on s'attendrait à lire fréquemment est systématiquement passé sous silence par Miskawayh (1). Cela s'explique, sans doute, par un souci de s'affirmer l'égal de ses contemporains. Ainsi, il renvoie deux fois (pp. 280 et 340) au seul ouvrage philosophique qu'il ait, semble-t-il, composé à la date où il écrit : « *al-fawz al-'aṣġar* ». Le ton doctoral et parfois condescendant qu'il adopte en s'adressant à Tawḥîdî tend à prouver qu'il jouissait malgré les allégations de ce dernier (2), d'une certaine considération dans les milieux savants. Il ne manque surtout pas une occasion de signaler les sujets qui n'ont pas été traités avant lui et qu'il est donc le premier à aborder.

« Je souhaitais, dit-il en réponse à la fameuse question 88, y consacrer une dissertation *(maqâla)* qui formât un tout exhaustif, satisfît et dispensât [d'autres réponses], lorsqu'un ami m'en fit la demande. Pour de telles questions qui reviennent sur toutes les bouches et qui sont célèbres pour le doute et le désarroi [qu'elles font naître], on doit d'autant moins se contenter de réponses du genre de celles [de ce livre] ... que personne avant moi n'en a, à ma connaissance, longuement traité, de sorte que je puisse y renvoyer pour l'explicationde l'idée [centrale] que j'eusse rapportée [ici]. Mais comme j'en ai fait l'objet de ma réflexion, il serait inadmissible d'y apporter

(1) Est-ce de lui qu'il s'agit p. 83, 108 et 110 ? Miskawayh va jusqu'à supprimer les citations empruntées par Tawḥîdî à « un maître éminent ».

(2) Cf. *Imtâ'*, passage déjà cité. Pour le ton professoral, cf. p. 108, 181, 188, etc.

une réponse moyenne qui ne soit ni longue, ni courte » (p. 215) (1).

De même, pour se justifier de ne pouvoir traiter de la justice d'une manière à la fois satisfaisante et brève, il fait ces remarques intéressantes :

« Si nous avions trouvé, sur ce sujet, un exposé complet fait par un philosophe connu, ou un livre composé et commenté, nous aurions, selon notre habitude, conseillé de s'y reporter et nous y aurions renvoyé, selon notre règle *(rasm)*. Mais nous ne connaissons qu'un opuscule *(risâla)* que Galien a tiré de Platon et qui ne saurait suffire pour un tel sujet. On n'y trouve, en effet, qu'une exhortation à la justice, une mise en évidence du mérite *(faḍl)* qui s'y attache et du fait qu'elle est préférée et aimée pour elle-même » (p. 85).

Quelques références à l'expérience vécue viennent parfois consolider, en le concrétisant, ce savoir purement livresque. On les souhaiterait naturellement plus nombreuses, plus développées et plus précises. Mais le philosophe, pour des raisons à la fois scientifiques et morales, — lutter contre la subjectivité, observer la discrétion *(kitmân al-sirr)*, etc... — arrive à parler très peu de soi et des autres (2). Pourtant Miskawayh nous dit qu'il lui a été donné « au cours de [ses]déplacements à travers la terre et de [ses]nombreux voyages de voir toutes sortes de gens, de se mêler à divers peuples, d'observer des mœurs étonnantes » (p. 172). Cette ample moisson de notations sociologiques, ethnographiques et psychologiques, comme nous dirions aujourd'hui, s'ajoutant à la vaste érudition historique dont il fera preuve en écrivant son *Tajârib al-umam* (3), auraient pu fournir à notre philosophe d'abondantes et vivantes illustrations dans ses développements abstraits. Mais ne nous y

(1) Notons, au passage, le sens de la responsabilité du philosophe chez Miskawayh.

(2) Il tait même les noms de ceux qu'il cite comme autorités, ex. pp. 18, 190-91, 316.

(3) La volonté d'illustrer par des exemples vécus ses théories éthiques s'affirme jusque dans le titre de l'ouvrage. Nous aurons à la préciser ailleurs en analysant des portraits-types comme ceux d'Ibn al-'Amîd et de 'Aḍud al-dawla, *Tajârib*, II, 275-282 et 404-409.

trompons pas : son expérience des hommes est, comme nous le montrerons, à la base de sa psychologie morale. Sa répugnance à confronter trop brutalement, comme le voudrait Tawḥîdî, les données vécues avec les analyses théoriques confirme, dans un sens (1), la nature et la fonction essentielles de la *falsafa :* c'est un débat intérieur, une **acceptation contemplative** de la condition humaine avec ses déchirantes contradictions ; débat et acceptation dont on consent à livrer le seul aspect rationnel, parce qu'il est apaisant pour tous ceux qui, incapables de surmonter les antinomies de notre nature, versent dans la révolte désordonnée, ou le désespoir dissolvant. C'est à cette condition implicitement affirmée dans les textes, que la *falsafa* peut jouer son double rôle de méthode de perfectionnement personnel pour le spécialiste (p. 269), de remède efficace pour le profane (p. 58).

L'étude de la méthode suppose aussi celle des procédés stylistiques que Miskawayh emploie pour rendre plus intelligibles certaines explications trop étrangères à nos représentations habituelles. Il y a ainsi toute une imagerie scientifique qu'on peut dégager des *Šawâmil* et qui, interprétée à la manière de G. Bachelard, constituerait « une contribution à une psychanalyse de la connaissance objective » (2). Les développements d'une telle recherche sont si importants et si délicats que nous croyons plus prudent de les réserver à une enquête plus vaste.

* * *

L'anthropologie de Miskawayh

Comme le montre son important « *Traité d'Éthique* » *(Tahḏîb al-'aḫlâq)*, Miskawayh se distingue des autres *falasifa* par la place prépondérante qu'il assigna à la morale dans l'organisation du savoir. (3) Il semble avoir surtout médité l'*Ethique à*

(1) Il y a aussi le poids propre des concepts et des schèmes logiques sur la pensée, la poussant sans cesse vers le formalisme.

(2) Sous-titre de son ouvrage : *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1957.

(3) Cf. la classification des sciences qu'il donne dans son *Kitâb al-sa'âda*, pp. 48-60 ; éd. Le Caire 1928.

Nicomaque et ne s'être intéressé aux autres branches de la philosophie que dans la mesure où le traité du Maître renvoie explicitement ou implicitement à des données psychologiques et métaphysiques qu'un philosophe sérieux ne peut négliger totalement. Tout en reconnaissant, comme tous ses émules, une primauté à la partie spéculative *(al-qism al-naẓarî)* de la *Ḥikma*, c'est-à-dire à la contemplation *(mušâhada)* des vérités-essences *(ḥaqâ'iq al-umûr)*, il a, dans sa vie et dans ses écrits, affirmé la priorité de la partie pratique *(al-qism al-'amalî)* (1).

La tendance pragmatique du questionnaire de Tawḥîdî aidant, cette orientation de la pensée de Miskawayh se confirme dans ses *Šawâmil*. L'anthropologie y apparaît comme le motif et l'ossature de toute une vision philosophique du monde. Les conceptions cosmologiques, au lieu d'être exposées avec cette ampleur architectonique que leur donnera Avicenne, n'y sont utilisées qu'à titre de référentiel d'une réflexion qui poursuit un dessein plus concret : cerner ce donné complexe qu'est l'homme dans une définition sûre. C'est donc pour mieux respecter l'esprit de l'ouvrage et la démarche intellectuelle de l'auteur que nous allons tout ordonner, dans notre analyse, autour de la définition proposée à la page 182 :

« L'homme, c'est l'âme raisonnable *(al-nafs al-nâṭiqa)* faisant usage des organes corporels dont l'ensemble portent le nom de corps humain *(badan)*, de telle sorte que les actes émanant d'elle demeurent sous le contrôle de la [faculté] séparante *(ḫamyîz)* ».

1. L'homme est un composé : la dualité âme-corps.

Toutes les explications fournies par Miskawayh sur les sujets les plus divers renvoient invariablement à une conception, par ailleurs bien connue, selon laquelle la constitution et la composition de l'homme *(binyat al-insân wa tarkîbuh)* révèlent

(1) En fait, comme cette division porte sur les sujets — abstraits ou concrets — de la recherche et non sur les règles logiques qui commandent celle-ci, la partie pratique n'échappe pas au normalisme de la partie spéculative : d'où les dissonances signalées entre Miskawayh et Tawḥîdî qui attendait peut-être plus de réalisme d'un esprit tourné vers la morale.

l'intrication de deux réalités aux propriétés différentes : le corps et l'âme. Rendre compte de l'existence de l'homme et de tous les problèmes qu'elle pose revient, en effet, à déterminer avec certitude selon quelles lois, quelles modalités et dans quelles perspectives s'exercent les interactions et se réalise l'équilibre optimum entre ces deux réalités.

Comme il est difficile d'éviter l'anachronisme en exposant des théories « scientifiques », il nous semble d'autant plus préférable de laisser parler Miskawayh lui-même pour faire connaître ses conceptions qu'il lui arrive souvent de donner des raccourcis propres à illustrer une histoire de la mentalité scientifique.

Voici d'abord comment, selon lui, l'âme, en tant que principe vital, se manifeste progressivement au cours de l'évolution biologique du corps.

« Lorsque la goutte de sperme *(al-nuṭfa)* qui donne naissance au fœtus parvient dans le [milieu] utérin propice, la première action *(aṯar)* naturelle qui s'y (1) produit est semblable à celle qui se produit pour les minéraux. Je veux dire que la chaleur subtile le = (fœtus) pénètre, le meut et lui confère — une fois qu'il s'est mélangé au liquide [secrété] par la femelle en appétit — une forme composée, — ainsi que cela se produit pour le lait additionné de présure *(infaḥa)*. Autrement dit, [le mélange] s'épaissit et se coagule. Puis la chaleur continue d'agir sur lui jusqu'à ce qu'il rougisse et se transforme en grumeau de sang *(muḍġa)*. A la suite de quoi, il s'apprête à connaître une nouvelle action [transformatrice] : je veux dire que le grumeau puise [sa] nourriture et se trouve pourvu de vaisseaux (*'urûq)* semblables aux radicelles *('urûq)* de l'arbre et de la plante. A l'aide de ces vaisseaux, il puise dans le sein de la mère comme les racines de l'arbre puisent dans le sol. Le principe (litté. l'âme) de croissance, c'est-à-dire [l'âme] végétative, fait alors sentir son action *(aṯar)*. Celle-ci se consolide et s'affirme de jour en jour jusqu'à la perfection. [Le fœtus] en vient alors à

(1) Le pronom renvoie au *complexe* formé par la goutte de sperme dès qu'elle atteint l'utérus. Mais l'emploi amphibologique des pronoms vient bien, ici, au secours d'une connaissance très vague.

évoluer en sorte qu'il puisse se nourrir sans l'intermédiaire des vaisseaux, c'est-à-dire se mouvoir de façon autonome à la recherche de sa nourriture.

« Puis, la marque de l'être vivant *('aṯar al-ḥayawân)* se manifeste progressivement en lui. Une fois devenu pleinement apte à recevoir cette marque, il quitte son lieu [primitif] et reçoit la marque de l'âme animale. [L'être ainsi formé] demeure au rang des bêtes animées jusqu'à ce qu'il soit en état de recevoir la marque de la raison *(al-nuṭq)*, j'entends le discernement et la réflexion. A ce moment-là, la marque de l'intelligence *(al-'aql)* se manifeste en lui et ne cesse de se consolider selon l'état de préparation et de réceptivité du sujet jusqu'à ce que celui-ci atteigne l'ultime degré de perfection humaine et domine le degré immédiatement supérieur. Il s'apprête alors à recevoir la marque de l'ange, ce qui l'oblige à passer par un développement ultime *(al-naš'a al-âḫira)* selon un processus plus dynamique *(aqwā)* que le précédent » (pp. 350-51).

Soyons indulgents pour ce qu'il y a de confus et de superficiel dans ces considérations sur la formation évolutive de l'homme. Saisissons plutôt l'effort dont elles témoignent pour suggérer l'enracinement de l'être spirituel dans un substrat matériel. Le corps humain, en vertu de sa complexité et de l'inégalable supériorité de son adaptation fonctionnelle (cf. pp. 68-69), postule un principe vital qui, à la limite de son développement, rejoint ses origines célestes. Le réalisme fécond de la psychologie d'Aristote se trouve ainsi prolongé, si l'on peut dire, par l'idéalisme de Platon.

Retenons aussi la vision unifiante du monde de la vie où l'homme est présenté comme un point d'aboutissement et de départ à la fois, sur une ligne d'évolution partant du règne minéral pour aller rejoindre, dans l'infini des cieux, l'Être Premier *(al-mawjûd al-awwal)*. Cette mise en perspective bipolaire de l'homme revient avec la persistance d'un crédo pour rendre compte de multiples aspects du devenir et de la conduite de cet « animal raisonnable » (cf. p. 248 et ce que nous dirons plus bas).

Le corps et l'âme étant si intimement liés, il est légitime de se demander — et c'est ce qu'a fait tout le Moyen Age — s'ils

ont un destin commun, ou s'ils poursuivent, malgré une solidarité de fait, deux carrières distinctes. Sont-ils condamnés à une collaboration temporaire, ou engagent-ils, « dans une réciprocité de perspectives », leurs sorts respectifs ?

A ces questions, Miskawayh répond que « toutes les puissances de l'âme qui s'accomplissent grâce au corps et aux organes corporels, cessent dès que cesse le corps ; ou plutôt, l'âme, en tant que substance simple, s'en passe. Si elles ont eu besoin du corps, c'est uniquement parce que celui-ci a lui-même besoin d'elles en tant qu'associé à l'âme dans laquelle il puise la subsistance adéquate à sa nature à elle, quand il s'agit d'une plante, d'un animal, ou d'un homme. Pour ce qui est de l'âme, en tant qu'elle est une substance simple, elle n'a nul besoin d'aucun de ces organes corporels » (p. 353).

Tandis que le corps change d'état *(istaḥâla)*, en se décomposant, « l'âme va se suffire à elle-même avec les formes intelligibles qu'elle recèle » *(ibid)*. Mais entre le moment où l'âme insuffle au corps son élan vital et celui où elle l'abandonne à l'inexorable corruption, il y a toute la période d'activité solidaire dont il importe de préciser les données positives.

Dans ce domaine, Miskawayh se sert, avec beaucoup de zèle scientiste, des théories physiologistes de « Galien, de ses disciples et de tous les médecins antérieurs, ou postérieurs à lui » (p. 211). La croissance et le vieillissement du corps (p. 122-23), la maladie et la santé, la vie et la mort (p. 245), le fonctionnement normal des sens (p. 240-41) qui sont « comme les fenêtres et les portes de l'âme s'ouvrant sur le monde extérieur (p. 62), la nature morale *(ḫuluq)* enfin (pp. 169 et 193) : tout cela est strictement conditionné par l'équilibre du tempérament *(i'tidâl al-mizâǧ)*. Cet équilibre qui « est propre à chaque homme et d'une façon générale à chaque être vivant » (p. 238), est lui-même commandé par trois « organes nobles » : le foie, le cœur et le cerveau. Les deux premiers règlent la distribution des quatre humeurs dont le parfait dosage seul préserve l'état physique normal, autorisant, par suite, l'exercice idéal des facultés de l'âme. Celles-ci ont, en effet, leurs sièges dans des parties bien localisées du cerveau : l'imaginative, dans la partie antérieure, la réflexive, dans la partie centrale, la rétentive,

dans la partie postérieure (p. 165). Les trois organes, et tout particulièrement le cerveau, se présentent ainsi comme les noyaux où se concentre et s'affirme la bipolarité de l'homme. C'est autour d'eux que s'élabore toute une théorie « psychosomatique » qui constitue, dans son principe au moins, l'un des aspects les plus modernistes de la psychologie ancienne. Miskawayh en tire, en effet, à la suite d'Aristote, de Galien et de Râzî principalement, l'essentiel d'une Éthique où l'hygiène et la thérapeutique du corps sont étroitement liés à ceux de l'âme et inversement.

Pour concilier cette psychologie naturaliste avec le dogme de l'immortalité d'une partie au moins de l'homme, Miskawayh retient la division tripartite de l'âme ainsi que l'ont fait tous les néoplatoniciens depuis que l'enseignement de Plotin surtout offrit des possibilités accrues de détourner partiellement la philosophie à des fins apologétiques. Ce nombre trois devait paraître arbitraire si l'on en croit Tawḥîdî qui en demande la justification sur un ton sceptique : pourquoi pas deux ? et pourquoi pas quatre ? (p. 356). La réponse de Miskawayh se réduit à une pétition de principe : « toute chose initialement faible et qui finit par devenir extrêmement puissante se divise en trois parties ; je veux dire qu'elle a un commencement, un milieu et une fin » *(ibid)*. Le souci d'une démonstration convaincante l'entraîne, comme dans bien des cas, dans un raisonnement purement formel. En fait, la distinction des trois âmes est un schéma commode qui s'est imposé depuis des siècles pour concilier les élans métaphysiques de l'*homo sapiens* avec ses emportements bestiaux et ses appétits vitaux. Nous allons voir que c'est seulement à travers les variations et les tiraillements occasionnés par les facteurs de développement « psychosomatique » que la faculté raisonnable arrive à établir sa domination et à libérer l'intellect de sa gangue matérielle.

2. *Les facteurs de variation dans le développement « psychosomatique ».*

Nous distinguerons, comme le fait Miskawayh, les facteurs internes et les facteurs externes qui jouent pour chaque entité organique (p. 239). Les premiers sont innombrables, car il s'agit de tout ce qui est susceptible de rompre l'équilibre des

humeurs au profit de l'une d'elles. C'est, par exemple, le cas « des aliments, des boissons, de l'air qu'on respire, de toutes les activités naturelles, ou non naturelles..., des affections multiples..., de l'attraction du principe igné vers le haut et du principe liquide vers le bas » (pp. 238-39). Mais le facteur interne le plus puissant, le plus décisif, celui auquel se ramènent, en somme, tous les autres », tient à ce que, nous les humains, sommes de nature physique ; la part de la nature en nous l'emporte sur celle de l'intelligence, puisque nous baignons dans le monde physique, tandis que l'intelligence est pour nous une étrangère agissant faiblement en nous. C'est pourquoi, notre vue s'émousse quand elle porte sur les intelligibles, alors qu'elle ne s'émousse pas de la même façon quand elle porte sur les réalités physiques (p. 265). Or, cette nature est faite de tendances que nous héritons, en partie, de nos ascendants (pp. 197-98) et qui pèsent, au départ, sur le caractère qui prédominera en nous. Elle est plus encore en proie aux excitations de l'âme bestiale *(al-nafs-al-bahîmiyya)* et aux irruptions désordonnées de l'âme irascible *(al-ġaḍabiyya)*, c'est-à-dire aux multiples passions qui, à tous moments, peuvent nous arracher à cette conquête malaisée, mais indispensable, qu'est le juste milieu *(al-'wasaṭ)* pour nous pousser vers un excès, ou un défaut (1).

Les facteurs extérieurs peuvent se ramener à trois principaux : l'éducation, le climat, et les astres. Par leur action conjuguée, ou séparée, le caractère et, finalement, le sort de l'homme peuvent être orientés vers le salut, ou, au contraire, la déchéance et le malheur *(al-suqûṭ wa-l-šaqâ')*. Cela dépend à la fois du degré de réceptivité de notre nature qui est, initialement, plus ou moins excellente ou mauvaise *(al-ṭab' al-jayyid/ al-radî')* et de la qualité des facteurs agissants.

L'éducation « relève en premier lieu de la direction des parents, puis de celle du gouvernant, puis de la loi *(nâmûs)* et des bons usages établis à cette fin » (p. 72). Miskawayh précise que la mère se contente d'assurer à ses enfants, comme

(1) On voit comment l'Éthique découle nécessairement de la psychologie : c'est pourquoi, elle s'impose au sage avec la contrainte de l'évidence et non comme une obligation extérieure.

la femelle à ses petits, la nourriture et les soins matériels ; c'est au père seul qu'incombe la noble tâche de nourrir les jeunes âmes en leur prodiguant l'enseignement nécessaire (pp. 271-72). En fait, l'efficacité salvatrice de l'éducation dépend avant tout du chef de la cité qui, en veillant à l'application intègre de la loi, maintient les citoyens, donc les pères, dans une conception juste des valeurs morales à inculquer aux jeunes (p. 66). Cela suppose que le souverain possède toutes les qualités d'équilibre et de sagesse qu'il s'emploie à développer, par une politique avisée, chez tous ses sujets. Autrement dit, il doit appartenir à une lignée noble et magnifique *(naǧîb)*, échappant aux tares et aux aléas que font peser sur les destinées humaines les influences climatiques et les conjonctions astrales (1).

Le climat, en effet, exerce une action si évidente sur notre constitution psycho-physique, qu'il est à l'origine des différentiations ethniques. Ainsi, le sang des *Zenǧ* est toujours léger et pur : de là leur manque de courage, mais aussi leur caractère gai et pétulant ; les sanguins, au contraire, sont plus courageux ; ils ont la peau blanche et les cheveux longs parce qu'ils habitent le nord où le soleil passe si loin que le froid prédomine, alors que les *Zenǧ* ont la peau noire et les cheveux crépus parce que le soleil, dans leur région, passe très bas et les brûle. Les populations les mieux équilibrées sont celles des régions intermédiaires entre le nord et le sud (pp. 211-12).

L'action des astres n'est pas moins manifeste, comme le prouve l'astrologie *(al-tanǧîm)* dont Miskawayh définit avec autorité la portée et les limites. « Elle est, dit-il, une science naturelle, bien qu'on ait mis sur son compte plus qu'elle ne pouvait garantir. Je veux dire qu'il est souvent arrivé à l'astrologue de se porter garant de la connaissance de faits particuliers et délicats à laquelle on ne peut parvenir à l'aide de cette science... L'astrologue se contente de dire, par exemple : l'an prochain tels indices du soleil et de saturne opéreront leur conjonction et exerceront sur notre monde-ci une action mettant en jeu à la fois les deux natures de ces deux mouvements.

(1) Le loyalisme et le légitimisme *šī'ite* de Miskawayh trouvent ainsi une justification « scientifique » ; cf. pp. 198-99.

L'atmosphère se modifiera, alors, de telle et telle façon ; il en ira de même pour les quatre éléments. Mais comme les animaux et les végétaux sont composés de ces éléments, il s'en suit nécessairement que tout ce qui agit sur leurs éléments composants agit de même sur le composé.

« L'action des étoiles sur notre monde est donc une action naturelle. L'astrologue en informe d'après les calculs qu'il fait sur les mouvements et les rayonnements dont les effets parviennent jusqu'à nous. Il prononce alors (ajouter au texte : *fa-yaḥkumu*) un jugement naturel, bien qu'il lui arrive de commettre des erreurs variant avec :

— la précision de ses déductions,

— la multiplicité des mouvements et des rapports que représente l'ensemble des sphères célestes et des astres,

— la réceptivité des parties considérées dans le monde de la génération et de la corruption, les diverses actions exercées, enfin » (pp. 340-41).

L'homme n'est donc pas seulement rivé au sol par une invincible pesanteur (p. 263) ; il n'est pas seulement en butte aux dangers et aux résistances d'un monde terrestre déjà fort complexe, ou bien aux antinomies de sa propre nature, mais il est aussi concerné par les événements célestes. Pris entre les « deux infinis » du microcosme qu'il était à l'origine et du macrocosme où il se découvre comme partie intégrante, comment arrive-t-il à faire face aux mystères qui l'enveloppent Comment réussit-il à se déterminer et à se saisir au sein de la Totalité ?

Pour compléter notre connaissance de l'homme selon l'anthropologie de Miskawayh il nous reste à décrire sommairement le règne de l'intelligence.

3. Le règne de l'intelligence et la vocation supraterrestre de l'homme.

Quand l'âme raisonnable, grâce à une éducation adéquate, est en pleine possession de son autorité sur les deux autres, l'homme sent s'affirmer en lui des dimensions cosmiques. Il est appelé à un nouveau devenir auquel a préparé toute la

discipline imposée par l'Éthique dans la phase antérieure. L'intelligence, désormais disponible, va pouvoir exercer sa véritable fonction, la seule digne d'elle : connaître le vrai. Son aliment spécifique, c'est la science ; sa faim s'appelle curiosité *(al-tašawwuf)* et, contrairement à la faim physique, augmente à mesure qu'on l'assouvit, c'est-à-dire à mesure que se dévoile l'Être de lumière et d'amour. Car, c'est vers Lui que chemine cette faculté divine *(quwwa ilâhiya)* ; Lui, la Cause suprême *('illat al-'ilal)* et le Principe de toutes choses. Pour L'atteindre, il faut justement parcourir l'enchaînement causal en partant du monde sensible *('âlam al-šuhûd)* dont la vérité concrète s'impose à tous et en s'élevant, au prix des sacrifices nécessaires, jusqu'au sommet. Essayons de saisir, d'après l'exemple suggéré par les *Šawâmil*, certaines modalités de ce cheminement. Nous allons pouvoir vérifier l'unité de perspective de la *falsafa* pour qui la connaissance intellectuelle ordinaire prenant pour guide Aristote n'est qu'un prélude à un gnosticisme *('irfân)* inspiré de Plotin. Miskawayh reprend, en effet, des conceptions déjà répandues par al-Fârâbî et que recueillera Avicenne pour les intégrer avec plus de maîtrise dans un système qui se veut plus original (1).

Tout, dans l'anthropologie telle que nous venons de l'exposer, fait déboucher sur la métaphysique. A la cohérente dualité âme-corps président deux principes fonctionnels dont nous avons jugé préférable de parler ici parce qu'ils permettent de comprendre le passage de l'homme concret déchiré par ses passions à l'intelligence, en tant que substance immatérielle et immortelle.

D'une part, l'âme est une matière première *(hayûla)* qui aspire à recevoir des formes *(ṣuwar)* ; d'autre part, la vie de l'âme s'exprime dans un mouvement jamais interrompu et soutenu par le désir *(šawq)* de recevoir toujours plus d'en-Haut et de donner à son tour : (pp. 15-16 ; 52-53 ; 321-22 ; et *passim*) ».

(1) Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, 1951. Comme dans presque toutes les études sur la *falsafa*, l'auteur néglige totalement, dans son essai pour caractériser la mystique avicenienne (pp. 145 sv.), la chaleureuse ambiance néoplatonicienne avivée, après al-Fârâbî, par le brillant cercle d'Abû Sulaymân. « L'originalité » d'Avicenne se trouve ainsi injustement accentuée.

Ces deux puissances (désir de recevoir et de donner) sont en elle par essence et non par accident », précise Miskawayh. Cette activité qui conditionne en permanence la vie de l'âme, n'intéresse toutefois le corps et les fonctions végétatives que parce que le Bien ne peut être arrêté dans sa diffusion. Il y a aussi que plus le corps retire de bénéfices de sa subordination, plus l'âme y trouve son séjour plus supportable. Mais il reste que rien n'est entrepris dans sa perspective à lui dont il ne subsistera, après la mort, que les quatre éléments entrant dans tout composé matériel (p. 188).

Au contraire, le sort de l'âme raisonnable se trouve substantiellement engagé dans cette activité. Tout dépend donc des « formes » qui vont donner vie et consistance ontologique à cette « matière première pour qui le mal est naturel et le bien, objet d'effort et d'étude » (p. 177). Cette plasticité initiale de l'âme rend indispensable une ascèse rigoureuse de manière à écarter tout ce qui est de nature à multiplier les formes du mal. Ainsi, se trouvent fixées les deux étapes majeures qui assurent à l'intelligence, dès son séjour ici-bas, une survie éminente : purification morale par la lutte implacable contre les assauts de tendances bestiales toujours prêtes à imposer leurs viles exigences ; purification intellectuelle par l'étude approfondie c'est-à-dire l'acquisition des formes intelligibles.

Jusqu'où conduit cette quête fervente des intelligibles ? Que devient l'intelligence dans le stade final ? Comment s'opère son contact *(ittiṣâl)* avec Dieu ? S'agit-il bien du Dieu Vivant, Créateur de l'univers et transcendant tel que le définit le Coran, ou d'une Raison Suprême de toutes choses, acceptée dans sa froide nécessité pour garantir la rationalité de l'ordre conçu par la raison humaine ?

Toutes ces questions hantent constamment l'esprit à la lecture des *Šawâmil.* Mais, Miskawayh ne leur consacre jamais de développements assez précis pour qu'il soit possible de se prononcer sur ses vraies options métaphysiques. En se maintenant volontairement sur le terrain de la physique (1) et de la

(1) Au sens large où l'entendait Aristote, c'est-à-dire englobant le domaine physique proprement dit, la biologie et la psychologie.

morale, il a donné à son ouvrage le caractère que nous lui avons déjà reconnu d'un inventaire des données positives pour une anthropologie.

*
* *

Pour rendre compte de toute la richesse du *K.H.* qui nous a déjà retenu si longtemps, il aurait fallu examiner bien d'autres aspects importants. Il y aurait à étudier le système proprement éthique de Miskawayh ; à identifier, dans la mesure du possible, ses sources ; à dégager la valeur littéraire de tout l'ouvrage. On peut aussi instituer un parallèle qui serait fort instructif entre le *K.H.* d'une part, les *Muqâbasât* et l'*Imtâ'*, d'autre part.

Nous croyons cependant avoir mis l'accent sur ce qui semble correspondre aux intentions mêmes des deux auteurs : à savoir, pour Tawḥîdî, la protestation d'une conscience injustement étouffée contre l'inanité d'un savoir, voire d'une sagesse non accompagnés d'effets pratiques ; pour Miskawayh la réaffirmation sereine de la validité perenne de la sagesse qu'il est dans la nature des choses de voir trahie, défigurée par l'action des hommes. C'est de cette confrontation sans concessions de deux expériences privilégiées à plusieurs égards que le *K.H.* tire, croyons-nous, sa plus durable importance documentaire sur le degré d'universalité atteint par l'humanisme dans la société bûyide.

Mohammed ARKOUN
(Paris)

LE LIVRE DU TESTAMENT DANS LE NOUVEAU CODE TUNISIEN DU STATUT PERSONNEL

(Loi nº 59-77 du 19 juin 1959)

Le Journal Officiel Tunisien des 23/26 juin 1959, dans sa double édition arabe et française, a publié le texte d'une loi dont l'objet était d'ajouter un article 143 bis au Livre IX, chapitre 6 du Code du statut personnel de 1956 (1), et d'ajouter un onzième livre à ce monument législatif.

Nous avons publié l'an dernier une étude consacrée aux importantes réformes introduites par l'article 143 bis (2). Nous nous proposons maintenant de donner un commentaire du nouveau livre XI.

Ce commentaire comprendra deux parties. La première exposera les règles retenues pour le testament proprement dit, acte volontaire par lequel une personne dispose du tiers de ses biens, selon la formule des docteurs, en faveur d'un bénéficiaire qui les recevra après son décès. Dans la deuxième partie, nous parlerons du legs dit obligatoire, imaginé naguère en Égypte pour pallier l'absence de représentation successorale dans le

(1) Sur ce Code, voy. J. ROUSSIER, *Le Code tunisien du statut personnel*, Rev. jur. et pol. de l'Un. fr., 1957, 213/230 ; A. COLOMER, même titre, Rev. alg., 1957, nºs 4, 5 et 6 ; J. N. D. ANDERSON, *The Tunisian law of personal status*, Intern. and comp. law quarterly, 1958, 262/279 ; E. PRITSCH, *Das tunesische Personenstandsgesetz*, Die Welt des Islams, V, 188/205.

(2) Dans les Studia Islamica, 1960, fasc. XII, sous le titre : *Dispositions nouvelles dans le statut successoral en droit tunisien*, pp. 125 à 138.

cas où son absence était particulièrement sensible (1), et qui s'est depuis répandu dans le monde musulman (2).

Première partie

LE TESTAMENT VOLONTAIRE

Le Code du statut personnel, tel qu'il avait été promulgué en 1956, ne comportait aucune disposition qui concernât le testament. Aucune raison n'avait été fournie de cette omission. Celle-ci pouvait surprendre, puisque, conformément à l'acception courante en pays d'Islâm, le Code avait rattaché à ce statut dit personnel les règles relatives aux successions. Quoi qu'il en soit, la loi du 19 juin 1959 nous a donné un Livre supplémentaire. Celui-ci se trouvera malheureusement séparé du Livre des successions par celui de l'Interdiction et de l'émancipation.

L'inconvénient peut être tenu pour minime et le délai dont a joui le Gouvernement tunisien lui a sans doute été utile, notamment pour s'assurer de l'opportunité des rajustements qu'il méditait.

Le nouveau Livre XI, dans la version française du Journal Officiel, a reçu pour rubrique le libellé suivant : Du testament et des dispositions testamentaires. Les deux expressions ont été jugées nécessaires pour rendre l'arabe *waṣiyya*, qui s'emploie effectivement aussi bien pour désigner le legs et l'acte qui le

(1) Il s'agit, comme on sait, du cas où le défunt laisse un fils et un petit-fils issu d'un fils prédécédé. Faute de représentation, le petit-fils est exclu par son oncle, plus proche en degré dans la même classe.

(2) Loi syrienne du 17 septembre 1953, art. 257 ; Code marocain, Livre des successions, art. 266 à 269.

Le Code civil irakien de 1951 a admis de la façon la plus large que, dans toutes les classes d'héritiers, le descendant occupe la place de son ascendant, si celui-ci est mort avant le de cujus. (art. 1194, 2°). Cette règle, particulière à la dévolution du droit de l'occupant d'une terre amîriyya (ou mîrî), a été étendue à toutes les successions par l'article 74 de la loi du 30 décembre 1959 sur le statut personnel (voir sur cette loi : J. N. D. Anderson, *A law of personal status for Irak*, International and comparative law quarterly, 1960, pp. 542 et ss. ; Y. Linant de Bellefonds, *Le code du statut personnel irakien du 30 décembre 1959*, Studia Islamica, 1960, pp. 79 et ss.).

contient. Mais le terme de dispositions testamentaires est à son tour plus large que celui de legs. Il est vrai que le testament du droit musulman traditionnel peut comprendre à côté de libéralités proprement dites toutes sortes d'injonctions destinées à sortir effet à la mort du testateur : ordre de payer une *zakât*, d'accomplir le pélerinage ou d'acquérir un esclave pour l'affranchir (1). Cette sorte de mandat post mortem est tenue pour pleinement valable, notamment quand son objet est la désignation d'un exécuteur testamentaire ou *waṣî*, qui peut recevoir entre autres missions la tutelle des incapables privés par son décès de celle du défunt.

Or, malgré la rédaction de la rubrique, on ne trouve mention, dans les différents articles du Livre XI, d'aucune de ces dispositions créatrices de devoirs et non transmissives de droits. En particulier, il n'y est pas question du *waṣî*, ni comme tuteur, ni comme exécuteur testamentaire. La définition du testament, donnée à l'article 171, qui est le premier du Livre, le présente uniquement comme l'acte par lequel une personne transfère à titre gratuit, pour le temps où elle ne sera plus, tout ou partie de ses biens. S'agissant de la mission de tutelle, il ne fait aucun doute cependant qu'elle puisse toujours être confiée par testament. Le *waṣî*, comme tuteur, est d'ailleurs mentionné au Livre X du Code ou Livre de l'interdiction (art. 154 et 155). De plus, le décret du 18 juillet 1957 a règlementé dans le détail le fonctionnement de cette tutelle particulière (2). En revanche, on peut douter si le législateur tunisien entend maintenir l'exécution testamentaire. On ne trouve même pas dans son texte une allusion à ce mécanisme, comme celle de l'article 30 de la loi égyptienne, qui, malgré la rédaction de l'article 1er de cette loi, très voisine de celle de l'article 171, nous assure que

(1) On use toutefois plutôt de la forme *ṭṣâ'* pour désigner ces dispositions à caractère non-patrimonial. Cf. D. SANTILLANA, *Ist.*, t. 2, pp. 531 et 532.

(2) Le décret-loi égyptien du 30 juillet 1952, n° 119, règlemente aussi la tutelle testamentaire. Le Code marocain du statut personnel, dans son article 173, ne définit le testament que comme acte attributif d'un droit sur les biens, mais l'article 195 vise l'exécution du testament laquelle sera assurée par la personne à qui le testateur l'a conflée, et à défaut par celle que désignera le juge.

l'exécuteur testamentaire existe toujours en droit égyptien (1). Nous ne voulons pas cependant croire qu'une institution validée par un consentement unanime et dont l'utilité peut être grande dans certains cas, ait pu disparaître par l'effet de cette omission qui n'est sans doute que le résultat d'une inadvertance.

Nous n'interprétons pas de la même façon le silence gardé sur les autres dispositions testamentaires à caractère non-patrimonial. Nous croyons que le législateur a voulu que ces dispositions ne soient plus considérées comme des charges de la succession mais comme de simples souhaits. Déjà la loi égyptienne ne mentionnait parmi elles que le legs d'un prêt de somme d'argent, et l'ordre de vendre un bien de la succession à une personne nommée (art. 12 et art. 56). Le texte tunisien ne vise plus que le prêt (2). Il nous semble impossible de considérer ces amputations successives comme une série d'omissions sans signification (3).

Déduction faite des deux articles du chapitre V où il est traité du legs obligatoire, on dénombre au Livre des testaments vingt sept articles groupés sous six rubriques. Nous nous inspirerons de cette répartition, d'ailleurs classique et diviserons cette première partie en six paragraphes.

§ 1er : *Forme et modalités des testaments :*

Forme. — La religiosité dont sont imprégnées toutes les constructions juridiques du fiqh voue celui-ci comme le droit canonique chrétien à donner la préférence à la volonté véritable

(1) L'exécuteur testamentaire est également visé par les articles 876/877/878 du Code civil égyptien de 1948. Si le testateur n'en a pas prévu, le juge nomme un curateur qui remplit ses fonctions.

(2) Le legs d'un prêt d'argent, lequel ne saurait comporter d'intérêt selon le droit classique (mais la règle est écartée en Égypte par les articles 226 et 542 du Code civil de 1948, et en Tunisie par une loi du 7 novembre 1959 abrogeant l'article 1095 C.O.C.), peut d'ailleurs aussi légitimement s'analyser en un legs d'usufruit car il tend à donner au légataire la jouissance d'une somme d'argent pendant un certain temps. (Cf. G. STEFANI, *Les successions ab intestat et les successions testamentaires en droit français comparé au droit égyptien*, vol. 2, Les successions testamentaires, Le Caire, 1951, p. 254).

(3) Bien entendu ceci ne concerne que les injonctions aux héritiers et ne met pas obstacle à ce que l'exécution de la prestation voulue soit imposée à titre de condition d'attribution d'un legs.

sur la forme dans laquelle elle a été manifestée, à l'intention sur les mots. A plus forte raison un système qui s'est développé d'abord dans une société où la proportion d'illettrés était considérable ne pouvait imposer la rédaction d'un écrit pour la validité d'un acte juridique. Toutefois, la considération que le testament est, de nature, appelé à sortir effet dans un temps souvent éloigné, et, en tout cas, après la mort de son auteur, impose-t-il de prendre des précautions particulières pour en faciliter la preuve. Ainsi, le Livre sacré enjoint à celui qui veut tester d'appeler deux témoins pour l'entendre (S.V, v. 105). Il est d'ailleurs probable qu'ici, comme dans le cas du mariage, il faut voir dans ces personnages autant des représentants du groupe social dont l'intervention assure à l'acte une certaine publicité, que de simples témoins susceptibles d'être appelés à établir par leur déposition l'existence et le contenu de l'acte juridique. Rappelons que dans la Rome ancienne le testament se faisait devant le peuple tout entier réuni dans ses comices calates, et qu'il a fallu des siècles pour qu'y soit assuré le secret des dispositions de dernière volonté.

Quoi qu'il en soit, la pratique du testament oral ne semble pas avoir exclu chez les arabes de l'époque prophétique l'usage de l'écriture (1), la conciliation entre la pratique et la prescription coranique se faisant facilement par l'appel à des témoins au moment de la rédaction. Sur ces bases, les docteurs ont élaboré une règlementation qui met le testament écrit et le testament oral sur le même plan.

L'écrit peut être de la main du testateur ou dicté par lui. Dans l'un et l'autre cas, les deux témoins certifieront son authenticité. Il n'est pas imposé qu'ils connaissent le contenu de l'acte. C'est pourquoi on a proposé de voir dans le testament ordinaire une sorte de testament mystique. Il devient un testament authentique s'il est reçu par des témoins privilégiés, dits *'udûl*, ou notaires. Mais n'est pas valable le testament sous signature privée non certifié par deux témoins. C'est pourquoi

(1) F. PELTIER, *Le livre des testaments du ṣaḥîḥ d'Al Buḫârî*, Alger, 1909, p. 8 ; D. SANTILLANA, *Isl.*, t. 2, p. 544 (traditions de 'Omar b. al-Ḫaṭṭâb et de Aïcha) ; ASAF A. A. FYZEE, *Outlines of Muhammadan law*, 2e éd., Oxford, 1955, p. 301.

on dit très justement que le droit musulman qui admet le testament oral n'admet pas le testament olographe (1).

La volonté qui peut s'exprimer par des paroles peut aussi s'exprimer par signes intelligibles (2). Ceci étant, on est d'accord aujourd'hui pour considérer que ces formes doivent être tenues pour exceptionnelles. On ne doit y recourir qu'en cas d'urgence et d'obstacle insurmontable. C'est devenu une règle en Algérie (3), et les Codes modernes sont dans le même sens (4).

(1) A en croire O. PESLE, *Le Testament dans le rite malékite*, Rabat, 1932, p. 127, la nullité peut être couverte par le consentement des héritiers. Et il semble que ceci aille sans le dire, pourvu qu'ils aient eux-mêmes la capacité nécessaire pour donner. Cependant l'auteur appuie son opinion d'une citation qui serait tirée du Précis de Ḫalîl. Il s'agit du passage auquel Seignette a donné le n° 2 132, passage assez mal traduit par Perron (p. 308), et encore plus mal par Seignette lui-même. Il est regrettable que Pesle, généralement bon traducteur, se soit contenté de reproduire le texte de Seignette. Comme on peut le voir dans l'original et le vérifier dans la traduction de D. Santillana (p. 810), le passage ne concerne pas la validation d'un sous-seing privé qui n'aurait pas été authentifié par l'intervention de deux témoins. Ḫalîl traite du testament secret, que nous appelons mystique : son auteur, on le sait, le présente clos aux témoins en leur demandant de prendre acte que le document contient ses dernières volontés. Il peut aussi leur dire que l'écrit a été déposé chez un tiers et qu'on devra ajouter foi au texte que celui-ci présentera. Il peut même dire qu'il n'y a pas d'écrit mais qu'il a chargé un tiers, comme *waṣî*, de distribuer la quotité disponible suivant les directives reçues, et qu'on devra s'en rapporter à ce que dira et fera le *waṣî*. Dans l'un et l'autre cas, ajoute Ḫalîl, on doit faire confiance au dépositaire ou au *waṣî*. Cependant on ne croirait pas le *waṣî* qui dirait que le bénéficiaire unique est son propre fils (cf. Ḫaršî, *Commentaire* (avec la glose de Al-'Adawî), Caire, 1293, vol. 8, p. 229).

On ne peut rien tirer de ce texte au profit de la validité du testament olographe proprement dit, puisqu'il y a toujours lieu à intervention de témoins.

(2) Ḫalîl-Seignette, n° 2 051 ; O. Pesle, *op. laud.*, p. 106. Cf. Al-Nawawî, *Minhâj*, éd. Van den Berg, Batavia, 1883, p. 267.

(3) Telle est la jurisprudence constante de la Chambre de revision musulmane de la Cour d'Alger, régulatrice, comme on sait, de l'interprétation du droit musulman en Algérie. Cf. Arrêt du 3 juin 1958, *Bulletin des arrêts*, 1958, n° 76.

(4) Loi égyptienne du 24 juin 1946, art. 2 ; Code marocain, art. 191 et 102. On remarquera que ce dernier texte ne laisse qu'une place vraiment réduite au testament oral. Si un obstacle insurmontable a empêché le testateur d'écrire ou de dicter à des 'udûl investis de fonctions notariales et s'il n'a pu exprimer ses volontés qu'oralement devant des personnes quelconques, ces volontés seront exécutées pourvu que les témoins soient légalement dignes de foi, et qu'ils aient fait déclaration de ce qu'ils ont entendu, dès que cela leur aura été possible. Le texte ne dit pas à qui doit être faite cette déclaration. Par analogie avec la disposition de l'article 104, concernant la déclaration reçue par les 'udûl, il faut croire que ces témoins doivent en faire dresser acte et demander la transcription de celui-ci sur le registre ad hoc

L'article 176 du nouveau texte tunisien ne mentionne plus le testament oral et exige dans tous les cas un écrit rédigé dans la forme authentique, ou bien écrit, daté et signé du testateur. Cette dernière formule autorise certainement la forme mystique traditionnelle, mais, n'imposant pas l'intervention de témoins certificateurs, autorise non moins certainement la forme dite olographe.

Enfin, le texte ne reproduit pas la prescription qui se lit au numéro 2 128 de l'édition de Ḫalîl par Seignette et à l'article 193 du Code marocain, en vertu de laquelle pour être exécutoire, tout testament doit contenir un ordre manifestant la volonté du rédacteur ou de celui qui l'a dicté de lui conférer ce caractère exécutoire (*amr bi-tanfîḏ*) (1).

Modalités. — La droit musulman classique permet d'affecter un legs d'un terme ou d'une condition suspensifs ou extinctifs. La réalisation de la condition peut dépendre de la volonté du légataire, si l'acquisition du legs est subordonnée à l'accomplissement par lui d'une charge déterminée par le testateur.

S'il est fait pour un temps, le legs prend nécessairement la forme d'un legs d'usufruit. La licéïté de celui-ci est affirmée par le nouveau texte dans son article liminaire (art. 171). Les articles 182 et 189 reviennent sur la question et confirment la validité du legs temporaire.

L'article 172 se prononce implicitement pour la validité de

du Tribunal compétent. Cette procédure n'est au fond rien d'autre que celle de la *tazkiya* ou validation, décrite par O. Pesle, *op. laud.*, p. 175 et s.

L'article 65 de la Loi irakienne du 30 décembre 1959 pose aussi le principe que le testament doit être écrit. Si le legs porte sur un immeuble ou sur des meubles de valeur supérieure à 500 dinars, l'acte doit être authentique. Toutefois la preuve par témoins est permise si un obstacle matériel empêche d'obtenir une preuve écrite M. Linant de Bellefonds craint avec quelque raison que l'exception ne ruine le principe (*op. laud.*, p. 125).

La loi syrienne de 1953 met sur le même plan écrit, paroles et signes (art. 208).

(1) Il semble à la vérité que cette prescription n'ait pas d'autre objet que de permettre de distinguer un véritable testament de ce qui pourrait n'être qu'un projet, voire un aveu, la reconnaissance de la propriété d'autrui sur le bien mentionné. C'est ce qu'observe très judicieusement Al-Nawawî (*Minhâj*, p. 267), à propos d'une formule comme : « cette chose est à un tel ».

Dans la pratique adoulaire, on précise : « Les présentes dispositions ont été faites à titre de legs exécutoire après la mort du testateur ». O. Pesle, *op. laud.*, p. 104 et s.

la disposition testamentaire conditionnelle, en maintenant la validité si la condition est illicite, celle-ci étant alors réputée non écrite. C'est là une solution ḥanafite, que nous retrouvons dans l'article 4 de la loi égyptienne du 19 juin 1946, mais qui n'est pas reçue en droit mâlikite, où l'on tient que le vice de la condition infecte la disposition tout entière, et que l'objet du legs rentre alors dans le patrimoine dévolu aux héritiers (1).

§ 2. — *Capacité de tester :*

Le droit musulman, particulièrement dans sa version mâlikite, est très libéral en matière de capacité testamentaire. Ceci surprendra d'autant moins qu'on sait la faveur qu'il réserve même aux donations où il voit un acte de bienfaisance particulièrement agréable à Dieu. D'ailleurs, les docteurs tiennent le testament pour un acte recommandé sinon obligatoire (2).

Ceci étant, la règle fondamentale est que le testament est permis à l'homme doué de raison. Mais on est loin de s'entendre

(1) La licéité du legs conditionnel est admise sans contestation. (Cf. D. SANTILLANA, *Isl.*, 2, p. 540 ; O. PESLE, *op. laud.*, pp. 175 et s. C'est évidemment par suite d'une inadvertance du rédacteur que l'article 192 du Code marocain paraît ne reconnaître cette licéité qu'en faveur du testament oral. L'article 4 de la loi égyptienne du 24 juin 1946 admet la validité du legs conditionnel ou à terme.

Bien entendu tout cela vaut pour le cas de condition possible et licite.

Le passage de Ḫalîl auquel Seignette a donné le n° 2 062 est interprété comme prononçant la nullité (*buṭlân*) du legs soumis à une condition illicite (comme de boire du vin). A la traduction de Seignette lui-même, *adde* D. SANTILLANA, trad. de Ḫalîl, p. 794 ; O. PESLE, p. 184 et Ḫaršî, p. 206. Dans ce sens, Code marocain, art. 174.

Comp. LOI ÉGYPTIENNE, art. 4, où nous trouvons de surcroît une définition de la condition valable : « La condition valable est celle qui comporte un intérêt pour le testateur, pour le légataire ou pour un tiers et qui n'est ni prohibée ni contraire aux intentions de la loi musulmane ». Sur la différence entre l'appréciation des ḥanafites et des ḥanbalites à cet égard, voy. G. STEFANI, *op. laud.*, pp. 70 et s.

(2) BUḤÂRÎ-PELTIER, pp. 8 et s. et spécialement p. 12, où nous lisons que le glossateur ordinaire de Al-Buḫârî, Al-Qastallanî, comme fait l'auteur lui-même, tient pour obligatoire *(wajib)* le testament, pour celui qui dispose de quelque bien. L'opinion dominante se contente de le ranger parmi les actes recommandés; voy. O. PESLE, *op. laud.*, p. 20, LÉON BERCHER, note 997 sous la rubrique de sa traduction de la *Tuḥfat*, de Ibn 'Aṣim, Alger, 1958, qui rend inutile désormais celle de Houdas et Martel. Adde, pour les hanafites, AL-QUDÛRÎ, *Muḫtaṣar*, éd. Kazan, 1880, p. 134 ; pour les chaféites, AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, trad. G. H. Bousquet, t. 2, p. 98 ; et pour les hanbalites, IBN QUDÂMA, *Muḫtaṣar*, trad. H. Laoust, Beyrouth, 1950, p. 129.

sur ce qu'il faut entendre par là. Les mâlikites sont très libéraux. Pour eux, le testament de l'aliéné est valable, s'il a été rédigé dans un intervalle lucide (1). Il en est de même de celui de l'impubère et du simple d'esprit, pourvu que ceux-ci discernent le sens et la valeur des actes et des choses *(mumayyiz)* (2). Cette aptitude est généralement laissée à l'appréciation du juge appelé à se prononcer sur la validité du testament. Toutefois certains auteurs ont proposé de considérer que l'impubère peut faire son testament à partir de dix ans (3).

Le nouveau texte tunisien, qui s'inspire beaucoup des solutions admises par le législateur égyptien de 1946, reflète les positions des ḥanafites plus sévères que celles des mâlikites.

L'article 178 ne mentionne que le prodigue, le faible d'esprit et le mineur. On ne saurait douter cependant de l'invalidité du testament du fou. Celle-ci résulte non seulement du bon-sens et des principes généraux de l'interdiction, non seulement d'un raisonnement *a fortiori* fondé sur le texte même de l'article 178,

(1) AL-TASÛLÎ, *Bahja*, Caire 1347, t. 2, p. 311 ; D. SANTILLANA, trad. de Ḫalîl, p. 791, note 3 ; O. PESLE, *op. laud.*, p. 25 ; CODE MAROCAIN, art. 175.

Si on en croit Y. Linant de Bellefonds, *Des Donations en droit musulman*, Paris-Le Caire, 1935, p. 53, la majorité des auteurs hanafites se prononce dans le même sens. Voy. cependant L. Bercher et Bousquet, sur Al-Qudûrî, p. 190, note 4, et le commentaire de Al-Mîdânî, Caire, 1359, p. 109 qui étend l'interdiction au cas de folie intermittente. S'agissant spécialement du legs, Ibn 'Abidîn ne fait aucune réserve pour celui que le majnûn aurait fait dans un intervalle lucide (*Radd al-muḥtâr*, Caire, s. d., vol. 5, p. 93), non plus que les chaféites AL-NAWAWÎ, *Minhâj*, p. 258, et AL-ŠIRÂZÎ, trad. G. H. Bousquet, p. 96. En sens inverse : CODE CIVIL IRANIEN (article 1213).

(2) ḪALÎL-SEIGNETTE, n° 2045 et n° 2046 ; IBN 'AṢIM, *Tuḥfat*, v. 1375 et la note 998 de L. Bercher ; CODE MAROCAIN, art. 175.

Les hanafites exigent la puberté : c'est le dire de Abû Ḥanîfa lui-même (IBN RUŠD, *Bidâya*, Caire, 1353, t. 2, p. 328). Mais on rappellera que l'âge légal en est fixé à 15 ans dans l'école. Il a cependant été relevé à 18 dans l'Inde (A. A. FYZEE, *op. laud.*, p. 305).

Les chaféites valident le testament du safîh, non celui de l'impubère, bien que l'opinion inverse ait été soutenue, au dire de Ibn Rušd, par Šâfi'î lui-même, qui d'ailleurs ne s'y est pas tenu.

En revanche, les hanbalites valident le testament de l'impubère dès qu'il est doué de raison et du prodigue même interdit (IBN QUDÂMA, p. 129).

(3) O. PESLE, *op. laud.*, p. 26 ; L. BERCHER, *loc. cit.* C'était également la leçon reçue par les chiites (A. QUERRY, *op. laud.*, p. 612). Mais elle n'a été conservée ni en Iran (CODE, art. 835), ni en Inde (A. FYZEE, *op. laud.*, p. 305, en note).

mais encore de ce que l'article 197 déclare caduc le testament de celui qui est devenu fou après la rédaction. Nous reviendrons sur cette cause de caducité. Nous pouvons cependant en retenir ici qu'elle postule que la folie rend impossible la révocation des dispositions anciennement prises, et, donnant à celles-ci un caractère définitif, les prive du même coup de leur véritable nature de dispositions testamentaires.

Cependant cet effet de la folie qui survient après la confection du testament disparaît si le testateur a recouvré la raison avant de mourir. C'est un argument solide en faveur de la validité du testament rédigé pendant un intervalle de rémission par un malade atteint de folie intermittente.

Quant au prodigue et au faible d'esprit (1), l'article 178 se ralliant à une innovation de la loi égyptienne de 1946, les autorise à tester, mais leur impose de soumettre leur testament au contre-seing du juge (2). Le même texte adopte la même solution pour le mineur, mais seulement lorsqu'il a achevé sa dix-huitième année (3).

(1) Le Code du statut personnel tunisien, tel qu'il avait été promulgué en 1956, distinguait déjà le *safîh* (terme que l'édition en français rendait par prodigue) et le *ḍa'îf al-'aql* ou faible d'esprit (art. 160 et 164), cf. J. Roussier, *Rev. jur. et pol. de l'U. Fr.*, 1957, 229).

(2) Tranchant dans le vif en présence des divergences qui subsistaient entre les écoles, l'article 5 de la loi égyptienne a subordonné la validité du testament du *safîh* (auquel il faut rendre ici son sens plus habituel de faible d'esprit) et du *ḏû al-ġafla* (l'insouciant, le prodigue), à l'autorisation du Tribunal des tutelles.

S'attachant étroitement à la leçon hanafite, le même texte refuse à l'impubère le droit de tester. Il ne l'accorde qu'à l'adolescent qui a atteint 18 ans, et sous la même exigence d'une autorisation judiciaire spéciale.

Sur tous ces points, voy. Abû Zahra, *Les innovations introduites par la nouvelle loi sur le testament*, Al-Qânûn wa-l-Iqtiṣâd, 1947, pp. 353/394 et spécialement 387/388.

(3) Bien que le texte français de cet article vise « le mineur de 18 ans », nous pensons qu'il faut l'entendre comme concernant le mineur qui a plus de 18 ans et moins de 20 ans, âge de la majorité légale en Tunisie (CSP., art. 153). Il faut donc lire « le majeur de 18 ans », ce qui est d'ailleurs la traduction exacte du texte arabe : *bâliġ ṯamâniya ašra 'âm.*

On nous permettra de rappeler qu'après bien des hésitations la doctrine et la jurisprudence françaises ont renoncé à valider le testament du fou rédigé dans un intervalle lucide, mais qu'en revanche l'article 904, du Code civil permet au mineur de tester dès qu'il a atteint l'âge de seize ans, sans dépasser toutefois la moitié de la quotité disponible. Enfin, il n'est pas interdit au prodigue ou au faible d'esprit de faire un testament.

§ 3. — *Le légataire :*

Libéral à l'égard des conditions de la capacité active, le droit musulman l'est davantage encore à l'égard des conditions de la capacité de recevoir par testament.

On admet le legs au profit de bénéficiaires futurs ou indéterminés comme les pauvres, les voisins, les voyageurs, les soldats (1), ou au profit de bénéficiaires inanimés comme la Ka'ba, une mosquée, un lieu de culte (2) et bien entendu au profit d'établissements (école, hôpital, etc,) sans que pour autant on se soit préoccupé de leur reconnaître une « personnalité morale » (3).

Le nouveau texte tunisien permet le legs au profit des lieux de culte *(li-amâkini al-'ibâdati)* mais n'adjoint à ces bénéficiaires traditionnellement favorisés que les associations légalement constituées (art. 173).

Aucune disposition ne vise le legs à des personnes indéterminées. S'agissant de personnes futures, l'article 184, conformément à la leçon hanafite, veut que l'enfant soit conçu à la date du testament et naisse dans un délai qui sera celui de l'article 35 du Code, c'est-à-dire l'an de la conception (4).

(1) ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2075 à 2089 ; CODE MAROCAIN, art. 184. Cf. pour les hanafites : HIDÂYA, trad. Hamilton, 3e éd., Lahore, 1957, p. 680 (legs au profit des pauvres) et 689 et ss. (voisins, alliés, proches, etc.) et pour les chaféites : AL-NAWAWÎ, *Minhaj*, p. 268 et 272.

La loi égyptienne admet expressément que les légataires soient indéterminés (art. 6 et art. 30 et ss.) ; de même la loi syrienne de 1953 (art. 233 à 235). Mais la loi irakienne de 1959 use d'une terminologie purement moderne pour autoriser les legs en faveur des personnes morales, des fondations et des établissements d'utilité publique (art. 68, al. 1).

(2) ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2058 ; AL-TASÛLÎ, *Bahja*, p. 311 (lequel ajoute l'exemple d'un pont comme légataire possible). Des dispositions analogues se retrouvent chez les hanafites et la loi égyptienne les a reprises (art. 7). On les retrouve chez les chaféites (AL-NAWAWÎ, *Minhaj*, p. 260). On admet même le legs sinon à des animaux du moins au profit d'animaux (AL-NAWAWÎ, *ibid.* ; IBN QUDÂMA, p. 133).

(3) On approuvera sur ce point les réserves de O. PESLE, *op. laud.*, p. 62 et ss., concernant l'existence d'une théorie des personnes morales en droit musulman classique. L'idée qu'un droit ne se conçoit que supporté par une personne lui est demeurée étrangère. Mais les juristes modernes des pays islamiques ont emprunté la théorie de la personnalité morale aux occidentaux et elle a pénétré dans les Codes dont ces pays se sont dotés depuis quelques années : ainsi le Code égyptien de 1948 n'y consacre pas moins de vingt-neuf articles (52 et ss.).

(4) On a enseigné autrefois que les mâlikites partageaient cette opinion

La loi nouvelle ne fait aucune allusion au legs en faveur de l'esclave, ce qui va de soi (1). Elle ne mentionne pas davantage le legs à un défunt, que valident les mâlikites, si le testateur a disposé en connaissance de cause (2).

L'article 174, reproduisant l'opinion unanime, déclare que la différence de foi n'est pas un obstacle au legs (3) et l'article

(SAUTAYRA et CHERBONNEAU, t. 2, p. 322, et la traduction de ḤALÎL par Seignette (n° 2049). Mais D. SANTILLANA (trad. de Ḥalîl, p. 792 et note 9 avec bibliographie) a redressé cette fausse interprétation. Voy. G. H. BOUSQUET, *Précis*, 3e éd., p. 304 ; LOUIS MILLIOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953, p. 680. *Adde:* ḤARŠÎ-ADAWÎ, t. 8, p. 202 ; AL-TASÛLÎ, *Bahja*, 2, p. 311. Cf. CODE MAROCAIN, art. 178 et 210. La loi égyptienne a également admis le legs au profit d'enfants non encore conçus, art. 26 et 27 (G. STEFANI, *op. laud.*, p. 122).,

Les autres écoles sont d'accord avec les hanafites pour exiger que l'enfant soit au moins conçu (AL-NAWAWÎ (chaféite), *Minhaj*, p. 259 ; IBN QUDÂMA (hanbalite), *Muḫtaṣar*, p. 130.

On veut même que l'enfant naisse au plus tard — et naisse viable — six mois après la date du testament, ceci pour être sûr que c'est bien l'enfant auquel le testateur a pensé et non un enfant conçu postérieurement au testament. Mais si le décès du mari ou le divorce ont mis fin aux relations sexuelles, le délai est prolongé jusqu'à l'expiration du temps de la plus longue grossesse (deux ans selon les hanafites, HIDÂYA, p. 134).

La loi égyptienne a institué de nouveaux délais : 365 jours si le testateur a « reconnu » (*aqarra*) la grossesse, 270 jours s'il ne l'a pas « reconnue ». On attendra également 365 jours si la femme est en retraite de veuve ou de divorcée à la date du testament.

Le législateur tunisien a bien fait de négliger cette singulière distinction.

(1) Le legs fait à l'esclave et pour lui-même peut être accepté sans autorisation du maître, qu'il s'agisse d'un legs de liberté (qui s'impose à l'héritier et d'ailleurs à l'esclave lui-même) ou d'un legs de valeur patrimoniale.

Le legs fait à l'esclave de l'héritier n'est valable que si l'héritier est le seul successible, à moins que le testateur n'ait spécifié qu'il entendait gratifier l'esclave lui-même et que le legs soit de petite valeur.

L'esclave-mère peut refuser la liberté, mais seulement si le legs a reçu la forme d'un ordre de vendre avec pacte d'affranchissement (ḤARŠÎ, p. 204 ; D. SANTILLANA, trad. de Ḥalîl, p. 793). Elle peut même revenir sur sa décision après avoir accepté tant qu'il n'y a pas eu exécution. Sur tous ces points, voy. ḤALÎL, n° 2055/2057.

(2) ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2059. Ibn Rušd mentionne la controverse (*Bidâya*, p. 329). Les valeurs léguées servent dans ce cas à payer les dettes du défunt, s'il y en a. A défaut, elles sont acquises aux héritiers et éventuellement au Baït-al-mâl (ḤARŠÎ, p. 205). Cf. O. PESLE, *op. laud.*, p. 50.

(3) On sait que la différence de foi met obstacle à la succession et les Codes modernes, à l'exception du Code tunisien, ont maintenu la règle. (Sur la portée de cette omission en droit tunisien ,voy. J. ROUSSIER, *Le Code tunisien du statut personnel*, *in* Revue jur. et pol. de l'Un. Fr., 1957, p. 219). Selon FYZEE, *op. laud.*, p. 334, la pratique indienne aurait écarté l'interdiction. Sur le même problème

175 étend cette faveur au cas de différence de nationalité (1).

L'article 198, dans la version française, énonce que le legs est caduc — qu'il s'agisse de legs volontaire ou du legs obligatoire « lorsque le légataire, âgé de plus de treize ans, a attenté volontairement, sans motif légitime, à la vie du testateur, comme auteur principal, co-auteur ou complice », ou porté faux témoignage contre lui dans une poursuite capitale.

S'il s'agissait vraiment de caducité, on devrait penser que le texte adopte la version mâlikite, laquelle met à néant le legs antérieur au meurtre, mais valide celui qui a été fait en pleine connaissance de cause après l'attentat au profit de l'auteur de la blessure mortelle (2). Mais le terme « caduc », qui n'a pas d'équivalent dans la langue juridique arabe, est une approxima-

en Algérie, voy. J. ROUSSIER. *A propos des successions mixtes en Algérie*, Revue jur. et pol. O.-M., 1959, pp. 281/286.

S'agissant du testament, on tend à limiter au ḏimmî et au musta'min la faculté de donner et de recevoir reconnue à l'infidèle (AL-MÎDÂNÎ, *op. laud.*, p. 339 ; IBN 'ABIDÎN, p. 433 ; HIDÂYA, p. 672, pour les hanafites et ḪALÎL-SEIGNETTE, n° 2047 et 2060 ; ḪARŠÎ, p. 205, pour les mâlikites). Selon le chaféite AL-ŠÎRÂZÎ, la question n'est pas tranchée dans l'école (*Tanbîh*, trad. G. H. Bousquet, p. 97).

On prête d'ailleurs une opinion rigoureusement hostile à l'infidèle, surtout chrétien, à Mâlik (*Mudawwana*, Le Caire, 1323, t. 5, p. 18).

En revanche, la tendance actuelle est de rejeter toute distinction fondée sur la religion. (Voy. pour l'Inde : A. A. FYZEE, *op. laud.*, p. 309 ; pour l'Égypte, *Loi du 24 juin 1946*, art. 9 ; *Loi syrienne*, art. 215). La loi irakienne du 30 décembre 1959 restreint assez singulièrement le droit de recevoir accordé au non-musulman aux facultés mobilières léguées par le musulman (art. 71).

(1) La fragmentation actuelle du monde musulman et la normalisation des rapports des États peuplés de musulmans avec les autres États ont donné un aspect nouveau au problème classique de l'*iḫtilâf al-dâraîn*. Il ne s'agit plus uniquement de savoir si les infidèles du *dâr al-ḥarb* seront admis à recueillir le legs d'un musulman, mais si un musulman relevant d'un état étranger, islamique ou non, pourra bénéficier d'une semblable libéralité, et si un non-musulman étranger pourra être gratifié par un non-musulman national.

Les législations récentes ont résolu le problème de façon libérale en permettant de bénéficier du legs les étrangers dont la loi nationale contient la même disposition : LOI EGYPTIENNE, art. 9 ; LOI SYRIENNE, art. 215, al. 2 ; LOI IRAKIENNE, art. 71 ; et, bien entendu LOI TUNISIENNE, art. 175.

Mais le Code marocain a négligé de mentionner cette question.

(2) ḪALÎL-SEIGNETTE, n° 2061. Mais la solution demeure controversée dans l'école, depuis la MUDAWWANA (XV, 34 et 35) ; cf. MUḤAMMAD IBN RÂŠID, *Lubâb al-lubâb*, Tunis, 1346, p. 302 ; D. SANTILLANA, trad. de Ḫalîl, p. 794, notes 26 et 27, Selon AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, p. 97, l'opinion préférable parmi les chaféites est que le legs au meurtrier est valable.

tion du traducteur. Le texte original porte que le legs est refusé, interdit (tumna'u) à cause du meurtre ou de l'accusation. Une telle interdiction peut s'appliquer aussi bien dans le cas où le legs aurait été consenti après l'attentat, ce qui est la règle hanafite (1).

Reste l'importante question du legs à l'héritier. Les quatre écoles orthodoxes sont d'accord pour l'interdire, sur la base d'un hadîṯ attribué au Prophète (2). Il n'en est autrement que de l'accord des cohéritiers et certains disent qu'alors le legs se transforme en donation et on exigera des cohéritiers qu'ils soient capables de disposer à titre gratuit (3).

(1) Les hanafites tiennent que le hadîṯ n'a pas fait de distinction, et que l'auteur de la blessure ayant avancé l'heure de la mort ne doit pas en tirer avantage : il doit être traité comme l'héritier en pareille circonstance (HIDÂYA, p. 672 ; IBN 'ÂBIDÎN, p. 433). Selon Abû Yûsuf, l'acquiescement des héritiers ne pourrait même pas valider le legs au meurtrier ; mais Abû Ḥanifa et l'Imâm Muḥammad se sont prononcés en sens contraire *(ibid.)*. On remarquera que les hanafites assimilent au meurtre l'homicide involontaire, mais que la loi égyptienne avait repoussé (art. 17), dès avant la loi tunisienne, cette assimilation difficile à comprendre. La loi syrienne s'est prononcée dans le même sens (art. 223).

(2) Le dire aurait été énoncé dans le dernier sermon du Prophète, lors du pélerinage de l'Adieu : Dieu a assigné à chacun des ayants droit la part qui lui revient, pas de legs au profit de l'héritier.

Les chiites n'ont pas reçu cette tradition (BAILLIE, t., 2, p. 244 ; QUERRY, t. 1, p. 623 ; AA. FYZEE, *op. laud.*, p. 310). Ils lui opposent le verset 176 de la 2e sûra. L'argumentation a été reprise en Égypte pour tenter d'appuyer la réforme de 1946. Voir la réfutation de Abû Zahra, *op. laud.* 372 : il semble effectivement difficile d'appliquer au bénéfice des héritiers eux-mêmes l'ordre formulé au profit des proches par un texte que d'ailleurs les écoles orthodoxes tiennent pour abrogé.

(3) La nullité (*buṭlân*) du legs à l'héritier est affirmée par Ḫalîl (Seignette, n° 2062, qu'il faut entendre dans l'interprétation de Santillana, avec la rectification donnée aux *Istituzioni*, t. 2, p. 540, note 139) avec pour corollaire que l'acquiescement des cohéritiers est un don (n° 2063). Mais tous les auteurs ne sont pas aussi nets. On dit plus souvent que ce legs n'est pas permis si ce n'est avec la permission des cohéritiers (IBN 'AṢIM, *Tuḥfat*, v. 1381 ; AL-QUDÛRÎ, p. 132) ou p. 260, et dubitativement AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, p. 97).

En tout cas, cette ratification doit intervenir après le décès du testateur. Donnée prématurément elle serait sans effet. Tout au plus admettrait-on celle qui serait donnée dans la dernière maladie du testateur. C'est par erreur que O. Pesle a écrit (*op. laud.*, p. 30) que la ratification est possible au moment de la confection du testament.

Le successible étant obligé de recueillir la part qui lui est assignée, il est évident qu'il ne pourra dépouiller sa qualité d'héritier pour se contenter du legs. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que dit M. G. H. Bousquet dans son Précis, p. 304. Et la traduction de Al-Nawawî par Van den Berg (p. 260) est fautive.

Mais le musulman qui veut favoriser un de ses héritiers pourra recourir à la donation entre vifs ou au waqf (ḥubus), du moins dans les pays qui n'ont pas proscrit le waqf dit de famille. Les inconvénients de la donation et la défaveur qui s'attache aujourd'hui au waqf ont cependant amené les législateurs modernes à reviser la solution classique. Malgré l'exemple du législateur égyptien (art. 37), suivi aujourd'hui en Irak (renvoi de l'article 73 à l'article 1108 du Code de 1951), l'article 179 du Code tunisien est resté fidèle à la leçon du hadîṯ dont le texte arabe reproduit jusqu'aux termes : *lâ waṣiyya li-wâriṯ.*

Cependant, et cette fois en conformité avec les dispositions de la loi égyptienne de 1946 (art. 13), elle-même confirmée par le Code civil de 1948 (art 908) (1), l'article 180 a autorisé le legs au profit de l'héritier s'il constitue une simple attribution-partage. Le mécanisme n'est pas sans précédent chez certains auteurs hanbalites ou châfé'ites et Al-Nawawî, en particulier, y fait allusion. Toutefois alors que cet auteur en subordonne l'exécution au consentement de tous les héritiers, le texte égyptien, comme il est naturel dans son système, n'impose pas ce consentement. De même, le texte tunisien dispose que cette répartition est obligatoire pour les héritiers. Mais il ne s'agit pas d'un legs, pourvu que le lot attribué n'excède pas la part successorale. Tout ce qui excèderait cette part serait, aux termes du deuxième alinéa de l'article 180, soumis aux règles du testament, c'est-à-dire que cet excédent ne serait acquis qu'avec le consentement des cohéritiers, et pourrait être refusé par le bénéficiaire.

Pour en finir avec ce qui concerne le légataire, rappelons que la limitation de la quotité disponible donne lieu à certaines difficultés quand cette quotité est dépassée par le concours de

(1) Abû Zahra, *op. laud.*, p. 360, qui, cette fois, approuve la décision du législateur égyptien de 1946, signale la double origine hanbalite et chaféite de la règle. Toutefois c'est dans la première de ces écoles qu'elle a reçu toute son ampleur, une partie considérable des docteurs ayant consenti que soit respectée la volonté du testateur, sans que les héritiers puissent la remettre en cause. Les proportions légales entre la part de chacun étant maintenues, il y a *iṣâ'* plutôt que *waṣiyya* proprement dite. Dès lors le vœu du défunt s'impose sans qu'il y ait lieu à acceptation des bénéficiaires et un refus serait irrecevable.

plusieurs legs au profit de bénéficiaires différents. Le droit classique accorde une préférence à certaines dispositions testamentaires (legs de liberté, legs d'aumônes, etc.). Les autres sont réduits au marc-le-franc. Toutefois quand il y a à concilier des dispositions qui portent sur des quotités, les docteurs ont élaboré des règles plus ou moins arbitraires et en tout cas compliquées. Fort judicieusement, l'article 183 met fin à ces difficultés en remettant au juge l'interprétation de la volonté du testateur (1).

§ 4. — *L'objet du legs :*

Dès le premier article du présent Livre (art. 171), en les englobant dans sa définition liminaire, le législateur tunisien a donné deux règles de fond : le legs peut porter sur tout ou partie de la succession, et il peut consister en un usufruit. Nous avons jugé de bonne méthode de les rapprocher des autres dispositions qui concernent les choses qui peuvent être léguées. Nous commencerons par elles notre examen.

Dire que le legs peut être universel, c'est prendre parti sans ambages sur une question qui fut fort discutée et divise encore les différentes écoles. Certes, on ne conteste pas l'autorité du hadîṯ qui rapporte le célèbre dire du Prophète : « et le tiers c'est beaucoup » (2), mais on a proposé une double limitation à cette

(1) Pour le classement des legs privilégiés, voy. ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2111 ; HIDÂYA, p. 688 ; AL-NAWAWÎ, p. 264. Pour la conciliation des legs de quotité : ḤALÎL, n° 2090/2091 ; O. PESLE, *op. laud.*, p. 155 et ss. ; AL-QUDÛRÎ, p. 135 et 136 ; IBN ʿÂBIDÎN, p. 432/433 ; HIDÂYA, p. 676 ; AL-NAWAWÎ, p. 264 ; AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, p. 102/103 ; IBN QUDÂMA, p. 132.

Le législateur égyptien, dans l'article 80 de la loi de 1946 a adopté comme la plupart des docteurs la règle du partage proportionnel aux quotités fixées par le testateur. C'est au fond ce que veut aussi le législateur tunisien, qui, avec raison s'est contenté d'une indication générale, remettant au juge le soin d'appliquer la règle aux multiples cas particuliers.

(2) BUḤÂRÎ-PELTIER, *Livre des testaments*, p. 14/15 ; O. PESLE, p. 68. La décision du Prophète ayant été donnée dans un cas où le croyant désireux de tester n'avait qu'une fille, certains se sont demandé si la quotité ne devrait pas être réduite en présence d'héritiers plus nombreux ou de qualité différente. D'ailleurs, le Prophète aurait dit : « un tiers, et c'est beaucoup ». On lira la discussion dans IBN RUŠD, *Bidâya*, p. 330.

Bien des auteurs font une distinction entre ce qui est licite et ce qui est recommandé (IBN QUDÂMA, p. 129, tient pour tel de ne pas dépasser un cinquième) ; d'autres distinguent suivant que les héritiers sont riches (il est recommandé de

prohibition. D'une part en effet on suggère de l'analyser comme une mesure de protection en faveur des héritiers que ceux-ci peuvent renoncer à invoquer, d'autre part, et toujours dans cet esprit, on veut que le testateur puisse disposer même de la totalité de son patrimoine s'il ne laisse aucun héritier.

Sur le premier point tous les interprètes admettent que les héritiers puissent permettre au légataire de prendre plus du tiers, par respect pour la volonté du défunt, et tous conviennent également qu'ils sont libres de refuser de donner tout ce qui excède la quotité légale. La seule controverse, et elle n'est pas sans importance, concerne dans ce cas comme dans celui du legs à un des héritiers l'interprétation juridique de l'acquiescement. Certes, tout le monde admet que le vice n'affecte que la partie du legs qui excède le tiers (1), mais mâlikites et chaféites veulent que cet excédent, si les héritiers le délivrent, soit comme une donation émanée de leur volonté (2), tandis que les hanafites, et, peut-être moins explicitement, les hanbalites, sanctionnent la règle par une simple inopposabilité (3).

Cependant, l'accord des écoles sur le droit des héritiers à s'en tenir au tiers ne lève pas toutes les difficultés. Il peut d'abord y

donner le tiers) ou ne le sont pas (il est recommandé de donner moins que le tiers). C'est l'avis de AL-ŠĪRĀZĪ, *Tanbth*, p. 98. AL-MARĠĪNĀNĪ (*Hidâya*, p. 673) insiste d'ailleurs sur la recommandation coranique de préférer les pauvres aux riches et les proches aux étrangers, de telle sorte qu'il vaut mieux ne pas faire de legs si ceux-ci doivent avoir pour conséquence de laisser les héritiers dans le besoin.

(1) ḪALĪL le dit expressément (SEIGNETTE, n° 2062, malgré la traduction fautive de cet éditeur et conformément à celles de PERRON, t. 6, p. 264, et de SANTILLANA, p. 794). De même AL-QUDŪRĪ (p. 134) restreint l'interdiction à ce qui excède le tiers, comme AL-NAWAWĪ, p. 263, et IBN QUDĀMA, p. 132, lequel donne plusieurs exemples de réduction au tiers de legs qui se trouvent excéder la quotité légale.

(2) ḪALĪL-SEIGNETTE, n° 2063, et les passages de Al-Sijilmâsî sur le 'Amal al-Fâsî cités par O. PESLE, *op. laud.*, p. 76 et ss. et d'autre part AL-NAWAWĪ, p. 263, qui énonce d'ailleurs que la solution est controversée dans l'école. Voy. en outre AL-ŠĪRĀZĪ, p. 98, qui expose, sans choisir, les deux opinions.

(3) AL-MARĠĪNĀNĪ (*Hidâya*, p. 671) expose dans les termes les plus clairs que, aussi bien dans ce cas que dans celui du legs à l'héritier, l'intervention nécessaire à la validation du legs n'a nullement pour conséquence de modifier la nature de cet acte et de faire du légataire l'ayant-cause des héritiers. Il compare cette situation à celle qui résulte de l'autorisation de vendre la chose engagée, donnée par le créancier nanti.

avoir désaccord entre les héritiers (1), il peut ensuite se poser la question de savoir si tous les héritiers sont également protégés. C'est ici que nous retrouvons la célèbre question du droit du Baït al-mâl. Les mâlikites, comme on sait, sont aujourd'hui les seuls à maintenir la communauté musulmane parmi les véritables héritiers et par suite à interdire le legs dépassant le tiers, même si le défunt n'a laissé d'autre successible que le Trésor public (2).

L'article 179 reproduit les règles préconisées par les hanafites en disant : « Pas de legs à l'héritier ni de legs excédant le tiers si ce n'est avec l'autorisation des héritiers (formulée) après le décès du testateur » (3). Ainsi l'accord des héritiers rend possible le legs qui excède le tiers. D'autre part, l'article 188 dispose, dans une formule singulière mais claire, que le legs de celui qui n'a ni créancier ni héritier s'exécute même s'il porte sur la totalité du patrimoine, sans avoir égard aux droits successoraux du Trésor public (4).

La validité du legs d'usufruit a aussi fait l'objet d'hésitations. Ibn Rušd nous en a conservé le souvenir (5). Celles-ci peuvent

(1) Ce désaccord n'a d'effet que relatif : l'héritier qui a ratifié supportera sa quote-part de la partie du legs qui excède le tiers (D. SANTILLANA, trad. de Ḫalîl, p. 795, note 36, citant MUWAṬṬA', III, 236, in f. ; G. STEFANI, *op. laud.*, p. 322, citant ABÛ ZAHRA, Commentaire de la loi sur le testament, Le Caire, 1950 ; HIDÂYA, p. 672) ; AL-MIDÂNÎ, p. 339.

(2) Malgré d'incontestables flottements dans la terminologie, on peut dire que hanafites et hanbalites par principe, et chaféites par la considération de l'imperfection des Imâms, reconnaissent au Trésor public le droit de recueillir les successions en déshérence, mais non la qualité d'héritier : ainsi s'expliquent le radd et la dévolution au profit des gens de matrice. Dès lors la question du droit de l'État à invoquer la limite de la quotité disponible ne se pose pour ainsi dire pas pour eux. On s'est cependant demandé si la limitation au tiers ne devait pas être considérée comme une prescription de caractère religieux (*'ibâda*). Sur tous ces points voy. IBN RUŠD, *Bidâya*, p. 330.

(3) La loi égyptienne de 1946 admet que le legs excédant le tiers est valable pour le tout ; il est toutefois privé d'exécution pour ce qui excède le tiers, si les héritiers n'y consentent après le décès du testateur.

(4) La loi égyptienne était dans le même sens (art. 37) ; de même la loi syrienne, art. 238, al. 3 ; mais, depuis, la loi irakienne (art. 70) a provoqué quelque surprise en s'éloignant sur ce point de la doctrine hanafite courante et en énonçant que la limitation de la quotité disponible peut être invoquée par l'État (J. N. D. ANDERSON, *op. laud.*, p. 558).

(5) IBN RUŠD, *Bidâya*, p. 329.

surprendre dans un système qui, avec la théorie du waqf a si largement utilisé la faculté de dissocier l'utilité et la substance de la chose objet de droit. Les objections sont d'ailleurs beaucoup moins fondées que celles qu'on rencontre en matière de donations entre vifs. On a prétendu, en effet, que l'héritier appelé à recueillir la chose grevée et à délivrer le legs, serait seul habilité à détacher l'usufruit. Ainsi cette libéralité pourrait faire l'objet d'une injonction (*îṣâ'*), mais serait nulle sous la forme d'un legs proprement dit. Cette subtilité, qui fut défendue par les ḍahirites, est aujourd'hui abandonnée.

Le legs d'usufruit est autorisé dans toutes les écoles (1). On admet même que le testateur prévoie la transmission successive de son bénéfice à plusieurs gratifiés ou groupes de gratifiés, organisant ainsi une substitution fideicommissaire dont les effets ne diffèrent guère de ceux du habous. C'est bien pourquoi la loi égyptienne du 24 juin 1946 a interdit le legs d'usufruit à plus de deux légataires ou groupes de légataires successifs, de même que la loi du 12 juin 1946 avait quelques jours auparavant limité à deux degrés le bénéfice du waqf dit de famille, aujourd'hui aboli (2). A la mort du second légataire ou du dernier représentant du second groupe de légataires, la chose revient à la succession, à moins qu'elle n'ait été léguée (en pleine propriété cette fois) à une autre personne (art. 29).

Le texte tunisien est encore plus sévère et n'autorise le legs d'usufruit qu'en faveur d'une seule personne ou d'un seul groupe de personnes (art. 182). Il est le plus souvent viager, mais sa durée peut être moindre (art. 189).

On ne donne pas de règle pour le calcul de la valeur de l'usufruit, opération cependant indispensable pour savoir s'il excède ou non la quotité disponible. L'article 62 de la loi égyptienne décidait qu'il serait estimé à la valeur même de la

(1) ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2114 et 2120 à 2123 ; AL-QUDÛRÎ, p. 136 ; Al-NAWAWÎ, p. 275. Comp. les codifications modernes : LOI ÉGYPTIENNE, art. 29 et 50 et ss. ; LOI SYRIENNE, art. 246 et ss. ; CODE IRANIEN, art. 826 ; CODE MAROCAIN, art. 190.

(2) LOI DU 14 SEPTEMBRE 1952 (voir cependant la loi du 9 février 1960 qui, sans doute en vue d'encourager la constitution des waqfs dits publics ou de bienfaisance *(ḫairî)*, toujours autorisés en Égypte, a permis au constituant de se réserver tout ou partie des revenus, sa vie durant).

chose s'il était concédé pour une durée illimitée ou supérieure à 10 ans (1).

Toutes les choses qui peuvent entrer dans le patrimoine d'un musulman peuvent faire l'objet d'un legs, quand même leur acquisition ou leur récupération présenteraient quelque aléa (2). Il est permis de penser que les solutions traditionnelles ne sont pas écartées par le silence conservé sur ce point par la nouvelle loi tunisienne. La version française de l'article 186 pourrait en faire douter, qui exige que « la chose faisant l'objet d'un legs particulier existe dans le patrimoine du testateur à la date du testament ». Mais le texte original dispose que la chose léguée doit être la propriété du testateur (*fî milki al-mûṣî*) au moment du testament s'il s'agit d'une chose déterminée dans son individualité. Sa portée doit donc se limiter à l'interdiction du legs de la chose d'autrui, quand celle-ci est un corps certain. Le législateur a voulu couper court à certaines difficultés, exposées complaisamment par les docteurs (3).

(1) Les auteurs se contentent en général de dire que c'est la valeur de la chose qui sera prise en considération : AL-ḤARŠÎ, p. 224 et p. 225 (cf. PERRON, p. 298) ; Al-QUDÛRÎ, p. 136 ; AL-NAWAWÎ, p. 276.

Si cette valeur excède le tiers, les mâlikites permettent a l'héritier de choisir entre l'exécution du legs et l'abandon du tiers de l'héritage. Dans la même circonstance, les hanafites prescrivent un partage de la jouissance. Enfin, s'agissant d'un legs d'usufruit pour une période limitée, Al-Nawawî estime qu'il faut réduire proportionnellement l'évaluation de la chose.

(2) IBN 'AṢIM, *Tuhfat*, n° 1380 : fruits pendants, créances, croît futur ; ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2065 : moissons ; AL-NAWAWÎ, p. 261 ; IBN QUDÂMA, p. 130.

Il est même permis de léguer des choses impures mais utiles, pourvu que leur possession ne soit pas interdite au musulman.

(3) Le droit romain validait le legs de la chose d'autrui quand il était fait *per damnationem* et que le testateur avait connu que la chose ne lui appartenait pas. Le legs s'analysait alors en un ordre d'acquérir cette chose pour la transférer ensuite au légataire. Le Code civil n'a pas maintenu ouvertement cette faculté et l'article 1021 paraît avoir voulu l'exclure, pour avoir précisé que le legs serait nul que le testateur ait connu ou non que la chose ne lui appartenait pas. Cependant la jurisprudence a ressuscité la solution romaine et permis d'imposer à l'héritier l'obligation d'acquérir. Et bien entendu, la prohibition ne concerne que les choses envisagées *in specie:* on peut léguer une somme d'argent sans avoir effectivement les deniers au jour du testament.

D'autre part, si on envisage le legs de la chose d'autrui comme l'ordre d'acquérir cette chose, le véritable objet du legs, c'est la somme d'argent qui sera nécessaire à l'achat, et, bien entendu, cette somme verra son importance limitée à la quotité disponible.

La limitation au tiers du patrimoine de la quotité disponible donne lieu à diverses difficultés, soit que le legs porte sur une chose déterminée sur la valeur de laquelle il faudra que s'accordent héritiers et légataire, et qui pourra périr ou être détériorée, soit que le testateur ait légué une quotité égale à une part d'héritier, dont il faudra déterminer l'importance. Des abondants développements que les ouvrages traditionnels consacrent à de telles questions, le nouveau Code n'a guère retenu que la caducité du legs en cas de perte de la chose (art. 197, 3e). On a estimé avec raison qu'il ne s'agit que de cas d'espèce qu'il faut laisser au juge le soin de résoudre (1).

§ 5. — *Acceptation et répudiation des legs :*

Le nouveau livre des Testaments consacre quatre articles groupés dans le chapitre VI, aux règles qui doivent gouverner

On retrouve ces situations et ces solutions dans les ouvrages de la plupart des auteurs classiques de droit musulman.

Le principe est que le testateur ne puisse disposer que de ce dont il se sait propriétaire ou dont il a l'espérance raisonnable de devenir propriétaire. Mais on admet fort bien que ceci ne s'applique qu'aux choses déterminées dans leur individualité. S'il s'agit de choses de genre, argent ou denrées, la libéralité dont elles sont l'objet n'est que le legs de leur valeur, laquelle sera prélevée sur le tiers du patrimoine qui existera au décès et servira au besoin à leur acquisition. On peut, disent les auteurs, léguer une somme en deniers qu'on ne possède pas actuellement sous cette forme (Al-Širâzî, p. 100 ; Ibn Qudâma, p. 130).

Pour la même raison, on peut ordonner aux héritiers d'acheter un esclave pour l'affranchir (Ḫalîl-Seignette, n° 2092 et 2094, 2102 et 2104 ; Al-Nawawî, p. 271 ; Ibn Qudâma, p. 133) et même pour le donner à un légataire (Ḫalîl-Seignette, n° 2114 et le commentaire de ce passage par Ḫaršî, p. 225 ; Al-Širâzî-G. H. Bousquet, p. 101).

L'exécution de cet ordre peut donner lieu à toutes sortes de difficultés, soit que la valeur de la chose à acquérir dépasse la quotité disponible, ou que le vendeur éventuel refuse de vendre. Les docteurs ne répugnent pas à se perdre dans l'examen d'un grand nombre de ces cas. La règle générale est que si l'exécution du legs est impossible, la disposition est caduque et la valeur prévue pour l'achat retourne aux héritiers ou va au légataire, d'après un critère fort peu logique, fondé sur les raisons du refus (Ḫalîl, *loc. cit.*).

(1) Pour le cas d'une chose certaine dont la valeur est contestée, voy. Ibn Rušd, *Bidâya*, p. 331 ; pour la perte de la chose, Ḫalîl-Seignette, n° 2107, 2109 et 2110 ; Code marocain, art. 211, 2° ; Al-Qudûrî, p. 136 ; Code de Qadri Pacha, art. 546 ; Loi égyptienne de 1946, art. 47 et 48 ; Al-Nawawî, p. 271 ; Al-Širâzî, G. H. Bousquet, p. 101 ; pour la détermination de la quotité successorale en cas de legs d'une part d'héritier, Ḫalîl-Seignette, n° 2115 à 2119 ; Code marocain, art. 197 ; Al-Qudûrî, p. 135 ; Ibn 'Âbidîn, pp. 443/444 ; Al-Širâzî-G. H. Bousquet p. 102 ; Ibn Qudâma, pp. 130 et 131 ; Loi égyptienne de 1946, art. 40 et s.

l'acceptation et la répudiation des legs. Ce sont les articles 193 à 196. Pour en apprécier la portée, il convient de rappeler brièvement les solutions classiques.

Comme toute libéralité, le legs peut être refusé par celui auquel il est offert, et ceci constitue une différence essentielle avec les règles de la succession, que les auteurs soulignent volontiers (1). En conséquence, si le décès du testateur rend le legs irrévocable, le sort de la disposition n'est fixé que par l'acceptation, ou le refus, du légataire (2).

Exceptionnellement, quand le testateur a gratifié des bénéficiaires indéterminés ou des collectivités non organisées et dépourvues de représentants, l'acceptation cesse d'être nécessaire (3).

(1) Il n'en est autrement que pour le legs de liberté que l'esclave ne peut refuser et par conséquent n'a pas besoin d'accepter (ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2057 ; AL-HARŠÎ, p. 203). — Sur tout ce qui va suivre, on consultera R. BRUNSCHVIG, *De l'Acquisition du legs dans le droit musulman orthodoxe* (Mémoires de l'Académie Internationale de Droit comparé, t. III, 4e partie, Rome 1955).

(2) Les auteurs ne fournissent aucune précision sur la manière dont le légataire doit exprimer sa volonté. De ce silence, certains interprètes ont conclu que l'acceptation pouvait être expresse ou tacite (QADRI PACHA, dans son *Code du Statut personnel égyptien*, art. 543 ; MARCEL MORAND, *Avant-projet de Code algérien*, art. 423 ; O. PESLE, *op. laud.*, p. 169 ; et LOI ÉGYPTIENNE de 1046, art. 20).

Il est certain que qui dit acceptation ne dit pas déclaration signifiée en quelques termes que ce soit, et le fait de recevoir la chose léguée des mains de l'héritier ou du waṣî est incontestablement une acceptation. Faut-il aller plus loin ? Les hanafites ne se prononcent que pour le cas particulier du légataire qui meurt après le décès du testateur mais avant d'avoir accepté : on tient ce silence pour une acceptation et les héritiers du légataire recueillent le bien comme étant dans le patrimoine de leur auteur. Le cas est assimilé à celui de l'acheteur à option qui meurt dans les trois jours (HIDÂYA, p. 673 ; IBN 'ÂBIDÎN, p. 435). Mais les autres écoles décident autrement et les héritiers trouvent dans le patrimoine du légataire non l'objet légué, mais le droit d'accepter le legs (AL-ḤARŠÎ, p. 268). Il n'est pas possible dans ce système de tenir le silence, même prolongé, pour une acceptation.

(3) C'est pour la même raison que le hanafite Ibn 'Âbidîn décide que le legs au fœtus est acquis sans acceptation, faute de *walî* (*op. cit.*, p. 435).

En revanche si le légataire est un incapable dépourvu de discernement, son tuteur acceptera pour lui (AL-ḤARŠÎ, p. 203 ; AL-'ADAWÎ, *Commentaire de la Risâla du Qayrawânî*, Le Caire, 1348, t. 2, p. 179 ; HIDÂYA, p. 484 — passage écrit pour la donation mais en termes généraux).

C'est par une fausse interprétation de IBN RÂŠID *(Lubâb al-Lubâb)* que Pesle a cru que l'acceptation du legs était interdite au tuteur au même titre que la confection du testament. L'auteur ne dit que ce que disent tous les autres, à savoir que le

Le légataire doit attendre la mort du testateur pour faire connaître sa décision. Avant ce moment, sa déclaration de volonté n'aurait aucune valeur, puisque le testament n'est encore qu'un projet, sur lequel le testateur peut toujours revenir. Même si le décès intervient sans que le testament ait été modifié, sa décision prématurée ne lie pas le légataire, parce qu'elle a pu n'être pas libre. En revanche, quand elle a été faite après le décès, cette déclaration a un effet irrévocable, à moins que les héritiers du testateur ne permettent au légataire de revenir sur son premier choix (1).

Aucun délai de forclusion n'est imposé au légataire (2).

Sur tous ces points, l'accord est, peut-on dire, général. Il cesse quand il faut déterminer les effets de l'acceptation.

Le problème ne se pose pas dans les mêmes termes que pour la donation puisque, depuis le décès, la libéralité est devenue

pupille peut accepter seul, ce qui s'entend de celui qui est doué de discernement *(mumayyiz)*.

L'acceptation n'est requise que pour le légataire « déterminé » (AL-ḤARŠÎ, p. 203 ; AL-MIDÂNÎ sur AL-QUDÛRÎ, p. 304 ; AL-NAWAWÎ, p. 268).

(1) Cependant on ne voit pas l'intérêt qu'il peut y avoir à ne pas prendre en considération le refus quand il intervient après une acceptation. Autant il peut être important de rejeter une acceptation donnée après un refus, autant l'hypothèse inverse paraît dénuée de portée pratique : comment contraindrait-on le légataire à recevoir une libéralité qu'il repousse et quel avantage les héritiers tireraient-ils de cette exécution forcée ? Peut-être parce qu'ils passent, sans trop y prendre garde, du point de vue juridique au point de vue moral, de l'obligation au devoir de conscience, certains docteurs refusent de prendre en considération un refus intervenant après une acceptation. C'est l'opinion qui domine parmi les chaféites (AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, p. 98) et même l'accord est unanime si le refus n'était manifesté qu'après la prise de possession.

Selon G. Stefani, *op. laud.*, p. 346, note 1, ce serait aussi l'opinion des hanbalites.

Quant aux hanafites, le commentaire officiel de la loi égyptienne (*op. cit.*, p. 29) leur attribue la solution qui est adoptée par l'article 24 de la dite loi et d'après laquelle l'accord d'un seul des cohéritiers suffirait à rendre possible le refus du legs après une acceptation, ce qui n'empêche que tous les cohéritiers soient appelés à bénéficier du désistement autorisé par l'un d'eux.

Les auteurs mâlikites ne paraissent pas s'être prononcés sur ce problème.

(2) Toutefois, les châféites permettent aux héritiers de s'adresser au juge pour contraindre le légataire à prendre parti, sous peine de déchéance (AL-ŠÎRÂZÎ, *Tanbîh*, p. 97). G. STEFANI, *op. laud.*, p. 342, prête aux hanbalites une position semblable à celle des chaféites.

Cette solution a été accueillie par la Loi égyptienne du 24 juin 1946, art. 22.

irrévocable. Mais il reste à décider si le droit qui en est l'objet est acquis seulement par l'acceptation ou si l'effet de celle-ci se borne à confirmer une situation qui remonte au jour du décès.

Les auteurs ont témoigné de beaucoup d'hésitations.

Pour les uns, le droit sur la chose léguée est transmis et acquis au décès du testateur. Šâfi'î passe pour avoir à un certain moment soutenu cette opinion (1). C'est évidemment la plus simple et dans un certain sens la plus conforme à la volonté du défunt. Elle a d'autre part l'avantage de correspondre à celle qui, après de longues hésitations et controverses, a fini par l'emporter en matière de succession ab intestat (2). Une pareille uniformité serait séduisante pour l'esprit et commode en pratique. Cependant de graves objections ont empêché le succès de cette opinion que Šâfi'î a lui-même abandonnée. Elle heurte en effet le principe en vertu duquel un droit ne peut être acquis sans un acte de volonté, si ce n'est précisément dans le cas de la succession ab intestat, qui, dans la conception musulmane est un devoir envers le défunt avant d'être un droit lucratif pour l'héritier (3). Or, les docteurs n'ont jamais assimilé le droit du

(1) C'est ce que dit le *Kitâb al-Umm*, cité par R. Brunschvig, *op. laud.*, p. 98. Cf. Ibn Rušd, *Bidâya*, p. 330, mais l'opinion de l'imâm a varié, et ce n'est pas celle-ci qui a prévalu dans le maḏhab.

(2) C'est du moins ce qui ressort de l'importante étude consacrée à ce problème par I. Mahmud, dans son livre sur *Muslim law of succession and administration*, Karachi, 1958. En effet, si les hanafites d'une part, les châféites et les mâlikites d'autre part ont élaboré des constructions juridiques assez différentes pour rendre compte de la jacence de l'hérédité et de la succession de l'héritier aux droits du défunt, les uns et les autres en arrivent a accepter que l'acquisition ait lieu dès le décès, les intérêts des créanciers étant sauvegardés par la reconnaissance à leur profit d'une sorte de gage légal qui porte sur la partie du patrimoine correspondant au montant des dettes, avec droit d'obtenir la mise à néant des actes de disposition qui leur préjudicient. V. les références données par I. Mahmud et notamment : pour les hanafites (pp. 65 et 66), Saraḫsî, *Al-Mabsûṭ*, Le Caire, 1324 ,t. 15, p. 33 et s. ; Ṣadr al-Šarî'a, *Šarḥ al-wiqâya*, Lucknow, 1898, t. 3, p. 268 ; pour les châféites (pp. 68 et 69) Al-Nawawî, *Minhaj*, Le Caire, 1298, t. 3, p. 304 ; et pour les mâlikites (p. 71) Dardîr, *Commentaire* de Ḫalîl, Bulaq, 1283, t. 2, p. 575.

(3) Remarque due à Šâfi'î lui-même (*Kitâb al-Umm*, Bulaq, 1321, t. 4, p. 6, cité par I. Mahmud, *op. laud.*, p. 74). La raison de cette anomalie est que la dévolution successorale résulte d'un ordre direct de Dieu *(ibid.)*.

légataire et celui de l'héritier : le legs n'est qu'une libéralité à cause de mort et ce n'est que par abus de langage que les interprètes occidentaux parlent quelquefois de succession testamentaire en droit musulman.

D'autre part, la formule abrupte prêtée à Šâfi'î, si elle paraît commode pour le cas où le légataire accepte, ne peut permettre de rendre compte de ce qui se passe en cas de répudiation du legs.

C'est pourquoi les hanafites, suivis, dit-on, par les hanbalites (1), ont préféré rattacher l'acquisition de la propriété à l'acceptation (2). Ils voient dans le legs ce que nous appellerions un mode d'acquisition à titre particulier qui ne saurait opérer sans la rencontre des volontés, celle du défunt dont maint auteur n'est pas éloigné de penser qu'il se survit fictivement à cet effet (3), et celle du légataire (4). En attendant la décision de ce dernier, on dira que le sort de l'objet légué est en suspens (*mawqûf*), et cette « immobilisation » permet de résoudre tous les problèmes auxquels nous avons été contraints de chercher une solution dans la fiction de rétroactivité. La décision du légataire une fois connue, le droit entre dans son patrimoine dans l'état où il se trouvait au jour du décès et auquel aucune modification n'a pu être apportée.

C'est la même solution qui prévaut chez les chaféites : la propriété demeure en suspens, l'acceptation fait voir qu'elle a été acquise au profit du légataire par l'effet du décès *(bil-mawti)*, et la répudiation manifeste que la propriété est aux héritiers (5).

De leur côté les mâlikites ont eu recours à une analyse des plus savante, malheureusement condensée dans une formule

(1) G. Stefani, *op. laud.*, p. 350.

(2) Hidâya, p. 673 ; Ibn 'Abidîn, p. 435.

(3) I. Mahmud, *op. laud.*, et spécialement tout le chapitre premier, pp. 1 à 28 ; G. Stefani, *Les successions ab intestat...*, Le Caire, 1951, p. 162 et s.

(4) Sur le rôle de la vonté dans le transfert de propriété en droit musulman, voy. Chafik Chehata, *L'acte translatif de propriété en droit musulman hanafite*, Al-Qânûn wal-Iqtiṣâd, 1951, 455 et ss.

(5) Al-Nawawî, p. 268.

sibylline qui est reproduite au n° 2052 de l'édition du *Muḫtaṣar* de Ḫalîl par Seignette, et qu'on peut traduire : L'acceptation (après le décès), quand le légataire est déterminé, est une condition (*šarṭ*). La formule est déjà dans la Bidâya de Ibn Rušd. Celui-ci voit dans l'acceptation une condition de validité du legs *(šarṭ fî ṣiḥḥati al-waṣiyyati)*. Plus juridiquement, les commentateurs de Ḫalîl disent qu'elle est une condition d'exigibilité *(šarṭ fî-luzûmihâ, šarṭ fî wujûbihâ)* (1). Dès lors, il faut comprendre que la propriété est acquise au légataire par l'effet du décès *(bil-mawti)*, mais qu'il s'agit d'une propriété en quelque sorte virtuelle, à laquelle l'acceptation seule donnera toute sa force. Le décès est la cause de l'acquisition et son point de départ, mais seulement si le legs est accepté.

En somme, comme pour la succession, tous les docteurs, par des cheminements différents, arrivent au même point.

Cependant les hésitations se retrouvent quand il faut traduire en décisions pratiques les principes une fois formulés.

On le voit notamment si la chose léguée est frugifère, quand il faut trancher la question de l'acquisition des fruits intérimaires. Si le legs est refusé, il n'y a pas de difficulté et les héritiers se partagent tout naturellement ce qui s'est ajouté au patrimoine depuis le décès. En cas d'acceptation, on a dit que le fruit n'ayant pas été connu du testateur, ne pouvait avoir été compris dans le legs, mais cette opinion ne semble avoir prévalu dans aucune école. En revanche on ne veut pas reconnaître au légataire le droit de s'approprier les fruits si leur valeur élève l'importance du legs au-dessus du tiers (2).

(1) Al-Ḫaršî, p. 203 ; Al-Tasûlî, p. 313.

(2) Sur tous ces points les explications sont particulièrement abondantes dans les grands commentaires mâlikites, en particulier dans celui de Ḫaršî. L'exemple traditionnel depuis la Mudawwana (XV, pp. 65/66) est celui d'un jardin qui représente à lui seul le tiers disponible et qui a donné des fruits depuis la mort du testateur. Ajouter aux passages de Ḫaršî et de Tasûlî, cités à la note précédente, les solutions symétriques des hanafites données à propos de l'hypothèse du legs d'une femme esclave qui donne naissance à un enfant (Hidâya, p. 683 ; Al-Qudûrî, p. 136 ; Al-Midânî, p. 344 et Ibn 'Âbidîn, p. 449).

Parmi les châféites, Al-Nawawî, p. 269, marque bien le rapport entre la question de l'acquisition de la propriété et celle du droit aux fruits, mais se borne à constater le désaccord entre les différents interprètes.

Le Code tunisien n'a consacré que quelques lignes à la solution de ces vastes problèmes.

Il maintient le principe qui fait dépendre le sort du legs du libre choix du légataire, exprimé après le décès du testateur. Toutefois selon une interprétation extensive de la règle hanafite, le silence vaut acceptation, passé le délai de deux mois (art. 193) (1).

Si le légataire est mort avant l'expiration du délai et sans avoir fait connaître son refus, il y a lieu à nouvelle dénonciation aux héritiers du légataire et ceux-ci jouissent d'un nouveau délai pour prendre parti.

Le legs peut n'être accepté que partiellement, et, s'il y a plusieurs légataires, les uns peuvent refuser et les autres accepter (2). Acceptation ou refus sont irrévocables sauf autorisation des héritiers du testateur (3).

De même qu'il assure aux héritiers du légataire le bénéfice du legs que leur auteur n'avait pas encore accepté ou refusé (art. 194), de même le texte nouveau consacre le droit du légataire sur la chose léguée à compter du décès (art. 181). Il tranche d'un mot la question des fruits en précisant que ce droit s'étend à tout ce qui s'est ajouté à la chose depuis le décès (4).

(1) Comme nous l'avons vu ci-dessus, les hanafites ne tenaient le silence pour une acceptation que si le légataire était mort avant d'avoir fait connaître sa décision Mais les auteurs modernes étaient tentés par une extension (Abdu 'r-Rahîm, *Principles of Muhammadan Jurisprudence*, trad. ital. de Guido Cimino, Rome, 1922, p. 377). Et le législateur syrien de 1953 avait déjà décidé que le silence du légataire, s'il s'était prolongé trente jours après qu'il a eu connaisasnce du legs, vaut acceptation (art. 227).

On remarquera en revanche que le Code marocain demeure fidèle à la tradition mâlikite et ne limite pas le délai de réflexion.

Et nous rappelons que la loi égyptienne, conformément à l'enseignement châféite, interprète en sens inverse le silence du légataire (art. 22).

(2) Article 195, à rapprocher de l'article 23 de la Loi égyptienne. Cf. G. Stefani, *op. laud.*, p. 344.

(3) Voy. *supra*, page 111, note 1. Le texte tunisien ne mentionne pas l'étonnante faculté accordée à un des héritiers, fût-il seul, par l'article 24 de la loi égyptienne.

(4) L'influence de l'article 25, 2e alinéa de la loi égyptienne est ici manifeste, et les deux textes ont le même contenu, malgré l'extrême concision de l'article 181 de la loi tunisienne.

§ 6. — *Révocation et caducité des legs :*

Le testament, supposé conforme à toutes les exigences légales tant en ce qui concerne sa forme que son contenu, et que le légataire se déclare prêt à accepter, pourra être privé d'exécution si on établit qu'il a été révoqué par le testateur ou si quelque événement est survenu qui le rend caduc.

En effet, comme le disent à bon droit certains commentateurs, l'octroi d'un legs est une faculté dont l'exercice ne peut être imposé au testateur *(ǧaïr lâzim)*. Par suite, qui a décidé d'en accorder un, peut librement revenir *(raja'a)* sur sa décision tant qu'il vit. Ce droit de repentir est tellement de l'essence du testament que malgré des hésitations, l'opinion qui domine est qu'une clause par laquelle le testateur se serait interdit à lui-même de révoquer est inefficace (1).

La révocation peut être expresse ou tacite. Elle résultera en particulier de tout acte de disposition incompatible avec l'exécution du legs, comme l'affranchissement de l'esclave légué (2).

En revanche, on s'est demandé si certaines dispositions testamentaires n'étaient pas irrévocables, et on avance le cas de la donation que nous appelons aumônière (*ṣadaqa*) et de l'affranchissement (3).

(1) Les mâlikites demeurent divisés (voy. AL-TASÛLÎ, *Bahja*, p. 313 ; AL-ḤARŠÎ, p. 207) mais l'opinion prévalente refuse de reconnaître la valeur d'une clause restreignant la liberté de révoquer (D. SANTILLANA, *Ist.* 2, p. 544). Il en était ainsi au Maroc (O. PESLE, *op. laud.*, pp. 143 et s.), et le Code du statut personnel a confirmé la jurisprudence de Fès (art. 182).

Quant aux hanafites, on sait que, contrairement aux autres orthodoxes ils permettent au donateur de révoquer sa donation (sauf cas très nombreux où diverses circonstances rendent cette révocation impossible). Ils décident qu'on ne peut renoncer à ce droit de révocation. On ne s'étonnera pas qu'ils raisonnent de même quand il s'agit d'un legs (Voy. G. STEFANI, *op. laud.*, p. 147, et la bibliographie citée).

(2) ḤALÎL-SEIGNETTE, n° 2065 et s. ; AL-QUDÛRÎ, p. 135 ; AL-MÎDÂNÎ, p. 343 ; AL-NAWAWÎ, pp. 278/279 ; AL-ŠÎRÂZÎ, p. 103.

(3) En réalité, ce que disent les auteurs, c'est qu'il est permis de revenir sur les dispositions dites de dernière volonté et destinées à prendre effet après le décès, mais qu'il faut excepter celles qui auraient par elles-mêmes un caractère irrévocable (voy. IBN 'AṢIM, *Tuḥfat*, v. 1381). Et de citer la *ṣadaqa* et l'affranchissement à cause de mort dit *tadbîr*. Mais l'un et l'autre sont en réalité des actes entre vifs qui sont

Le nouveau texte tunisien est très bref. En effet l'article 177 énonce parmi les dispositions générales que le testament peut être révoqué. Il n'ajoute qu'une précision et c'est que la révocation doit pour être valable être faite dans les formes prévues à l'article 176, c'est-à-dire par acte authentique ou olographe (écrit, daté et signé du testateur). Il n'y a pas de doute selon nous qu'une renonciation anticipée au droit de révoquer serait inopérante en droit tunisien.

La caducité est visée dans les articles 197 et 198 qui en énoncent les causes et dans l'article 199 qui en rappelle les effets. Le terme arabe traduit par « caducité » est *buṭlân*, mot dont le sens est beaucoup moins précis et qu'on emploie pour signifier l'inutilité, l'inefficacité d'un acte, que celles-ci résultent d'un vice de l'acte lui-même ou de quelque événement extérieur à cet acte et dont la survenance prive d'effet un acte valable en soi (1).

Quoi qu'il en soit, le legs est *bâṭil :*

1° si le testateur devient fou et si cet état persiste jusqu'à son décès (2) ;

irrévocables et le restent s'ils sont mentionnés dans un testament à côté de legs proprement dits. En revanche un simple legs de liberté, c'est-à-dire l'expression unilatérale de la volonté du testateur de voir son esclave devenir libre à son décès *(waṣiyya bil-'itq)* est révocable comme toute autre disposition testamentaire (D. SANTILLANA, *Isl.*, t. I, pp. 121/122). Mais un affranchissement ordinaire ou *'itq* serait irrévocable, même s'il était prononcé en état de dernière maladie, réserve faite de ce qu'il ne serait exécuté que dans la limite du tiers, et à son rang après les legs privilégiés, dont on trouvera le classement au Précis de Ḫalîl (Seignette, n° 2111).

(1) Comme le remarque avec raison M. G. Stefani, *op. laud.*, p. 164, il semble que les auteurs de la loi du 24 juin 1946 sur les Testaments n'aient pas songé à introduire une distinction entre nullité et caducité. Ce sont les traducteurs qui ont rendu *bâṭil* par caduc dans certains passages de la version française du Journal Officiel égyptien.

Seignette, dans sa traduction de Ḫalîl, qui a été publiée en 1878 a cependant déjà donné cette équivalence (n°s 2062 et 2064 et rubrique de la section où figurent ces articles). Mais on ne saurait l'approuver, si on tient compte du contexte.

(2) Le legs est réduit à néant *(tubṭalu)* par la folie du testateur. Il ne peut s'agir ici que d'une folie survenant après la confection du testament, car celui qui est actuellement en état de folie ne peut valablement tester. C'est ainsi qu'est comprise la disposition identique de la loi égyptienne (art. 14). Le commentaire officiel ne laisse aucun doute à ce sujet et précise que le legs est réduit à néant si le testateur perd sa capacité par suite de folie (note 1 de la page 19).

2° si le légataire meurt avant le testateur (1) ;

3° si la chose périt avant le décès (2) ;

4° si le légataire refuse le legs ;

5° s'il attente à la vie du testateur ou porte contre lui un faux témoignage dans une affaire capitale (3).

Deuxième partie

LE LEGS OBLIGATOIRE

Selon toute apparence et aussi selon la tradition arabe, la société qui florissait dans les temps qui précédèrent la révélation était rude et guerrière. Sa structure patriarcale était en quelque sorte imposée par ses conditions de vie. Dans de telles sociétés la femme ni l'enfant ne peuvent subsister sans la protection d'un homme adulte. Dès lors il est logique qu'au décès d'un chef de famille ses biens aillent au parent mâle le plus proche, c'est-à-dire à son fils, qui est déjà le plus souvent adulte ou près de le devenir. Il est logique également que si des petits-fils vivent avec les fils dans la maison, seuls soient appelés au partage les descendants du premier degré.

Cependant cette solution est inique si en présence de fils elle s'applique à des petits-fils nés de fils prédécédés, à moins qu'on ne confère à ceux-ci un droit de succession sur les biens recueillis par leurs oncles, au jour du décès de ces derniers. Un tel système a probablement fonctionné chez les Arabes au temps de l'Ignorance et a laissé quelques traces dans les

On rapprochera cet effet de la folie de celui de l'apostasie (Ḫalîl-Seignette, n° 2062).

Dans un cas comme dans l'autre le testament peut revivre si disparaît avant le décès la cause qui avait entraîné sa caducité.

(1) Et non pas le testateur avant le légataire, comme un lapsus le fait dire au traducteur du Journal Officiel tunisien.

(2) Il n'en est ainsi que si le legs porte sur une chose déterminée. Le legs disparaît alors faute d'objet (Muḥammad ibn Râšid, *Lubâb al-Lubâb*, p. 302 ; O. Pesle, *op. laud.*, p. 151 ; Code marocain, art. 211 ; Loi égyptienne, art. 15 ; Abd ur-rahim, *op. laud.*, p. 382 avec les renvois aux grands ouvrages hanafites).

(3) *Supra*, page 101 et note 2.

institutions islamiques (1). Il a néanmoins disparu en règle générale et en pareil cas les petits-enfants, orphelins de père, ne peuvent compter que sur la tendresse de leur grand-père, qui pourra les gratifier dans la limite du tiers de son patrimoine, puisqu'ils ne sont pas héritiers.

Il est juste de reconnaître que la pratique du legs aux petits-fils est très développée. Mais ce développement même montre comme est ressentie l'iniquité d'une règle qui n'est pas coranique et, dans l'état présent de la société, prend l'aspect d'une survivance illogique. La réaction des mœurs est surtout sensible quand le legs prend la forme du *tanzîl*, ou institution d'héritier, comme il arrive fréquemment en Afrique du Nord (2).

Cependant les législateurs modernes ne se sont pas cru permis de redresser une interprétation unanimement admise par les docteurs, pour décider que les petits-enfants issus de fils ou de filles prédécédés seraient appelés à concourir avec les

(1) Nous pensons principalement à la succession au droit de patronat dont R. BRUNSCHVIG a montré naguère (*Un système peu connu de succession agnatique*, Rev. Hist. de Droit français et étranger, 1950, p. 23/34) qu'elle était dévolue selon un système qui préfère les frères aux descendants, comme plus proches de l'auteur de l'affranchissement, source du droit transmis. Tous les petits-fils sont appelés ensemble au décès du dernier survivant des descendants du premier degré, et ainsi de suite.

On trouve des solutions comparables dans la dévolution du waqf ou habous *(ḥubus)* dit graduel, quand le constituant n'a pas exprimé la volonté d'associer les générations dans la jouissance des revenus du bien grevé (ADDA et GHALIOUNGHI, *Le Waqf*, Alexandrie, 1893, pp. 47, 54 et 76 ; J. LUCIONI, *Le Habous ou Waqf*, Casablanca, 1942, p. 172 ; cf. pour la jurisprudence : ALGER, REV. MUS., 14 octobre 1952, n° 499).

(2) ḤALÎL, n° 2115 et ss. ; D. SANTILLANA, *trad.* de Halîl, p. 806 ; CODE MAROCAIN, art. 212 à 216.

Il est à remarquer que le *tanzîl* peut jouer au profit de toute personne non successible et n'est pas réservé aux petits-enfants. Cependant, l'examen de la jurisprudence montre combien volontiers les grands-parents recourent à ce procédé pour mieux manifester leur désir d'associer à leurs enfants vivants les enfants de ceux dont le sort les a déjà privés (ALGER, REV. MUS., 24 mai 1946, n° 129 ; 28 mars 1950, n° 162).

On comparera l'institution kabile de l'*asrimi*, habituellement rapprochée de l'adoption (G. H. BOUSQUET, *Justice française et coutume kabile*, Alger, 1950, p. 90 ; F. DULOUT, *Traité de Droit musulman*, t. 2, p. 280).

Cependant, le legs au bénéfice du petit-fils ne prend pas obligatoirement la forme d'une institution d'héritier (O. PESLE, *op. laud.*, p. 186 et s.).

survivants du premier degré dans la succession de leur grand-père ou de leur grand-mère (1).

Mais il existait une tradition d'après laquelle des auteurs considérables — la majorité des « successeurs » et maint docteur longtemps après eux — avaient soutenu, sur le fondement du verset 176 de la IIe sûra, que tout musulman a le devoir de laisser une partie de son patrimoine à ses proches. C'est bien ce que dit — à la lettre, ce texte sacré, mais, comme on pouvait s'y attendre, seuls les zâhirites, et notamment Ibn Ḥazm (2), étaient restés persuadés que le verset était encore en vigueur.

L'opinion générale était, et est encore à ce jour que le verset 176, qui enjoint de faire un legs aux ascendants et aux proches est abrogé par les diverses dispositions de la même Sûra qui ont révélé les quotités dues aux dits ascendants et à divers proches exclus par les rigueurs du système agnatique *(ḏû al-farḍ)*.

Cependant Ibn Ḥazm enseignait que les proches non gratifiés de quotités *farḍ* demeuraient sous la protection du verset 176 : on ne peut effacer la parole divine que sur une injonction expresse ou pour cause de contradiction insurmontable, ce qui n'est pas le cas puisque tous les proches ne reçoivent pas une part *farḍ*.

Sans doute y avait-il eu des controverses relatives à la définition de ces proches, comme au caractère de l'injonction. Pour certains avaient seuls droit au legs les proches nécessiteux. Pour d'autres, tous les proches non héritiers avaient droit à un legs. On disait aussi que l'injonction n'était qu'un devoir de conscience *(ḥaqqan 'ala al-muttaqîn)*.

Ibn Ḥazm interprète l'injonction comme créant une obligation

(1) On ne cite en effet aucune opinion, même isolée, qui essaie d'atténuer la rigueur du principe serti dans le célèbre hadīṯ de Ibn 'Abbâs : « le reste (après prélèvement des parts farḍ) au mâle le plus proche ».

On n'objectera pas que le calife Omar aurait posé en règle que l'aïeul paternel représente le père disparu, car dans ce cas il s'agit d'une assimilation en tant que ḏû al-farḍ et non en tant que 'âṣib. Il en est de même quand on assimile l'aïeule à la mère, ou la petite-fille à la fille.

(2) Sur cet auteur et son œuvre juridique, voy. Y. Linant de Bellefonds, *Ibn Hazm et le zahirisme juridique*, Rev. Alg. 1960, p. 1/43, et la bibliographie citée.

sanctionnée, mais respectant le droit du testateur à gratifier ceux qu'il estime les plus dignes parmi ses proches (1).

C'est explicitement sur cette tradition et plus particulièrement sur l'enseignement de Ibn Ḥazm que s'est appuyé le législateur égyptien (2), dont l'exemple, comme on sait, a été si largement suivi. Pour lui, les proches, les plus proches tant par le sang que par l'affection présumée, sont, à l'égard du grand-père et de la grand'mère, les enfants de leurs propres enfants, et c'est à leur profit que doit jouer l'injonction coranique lorsque la présence parmi les successibles, de descendants du premier degré aurait pour résultat de les écarter de la succession.

Le grand-père a donc le devoir de tester en faveur de ses petits-enfants. S'il ne l'a fait effectivement, l'obligation ne s'est pas éteinte avec lui et les petits-enfants sont créanciers en quelque sorte et fondés à réclamer leur legs comme s'il avait été exprimé. Le legs est à ce point obligatoire qu'il en devient tacite. Et comme le musulman ne saurait s'exonérer d'une obligation dictée par Dieu, on peut affirmer que l'expression d'une volonté contraire de leur aïeul ne priverait pas les petits-enfants.

Ainsi le legs obligatoire passe avant les legs à d'autres que les petits-enfants même s'il épuise la quotité disponible. En revanche il ne faudrait pas croire que le petit-fils aura droit dans tous les cas au tiers du patrimoine : en réalité il n'aura droit qu'à la part qui aurait été celle du disparu, et s'il y a plusieurs ayants droit de ce disparu, ils partageront selon les règles du droit musulman comme si cette part constituait le patrimoine du défunt à eux dévolu à la suite de son décès.

Sous réserve de ce que le bénéficiaire est légataire et non héritier et que les petits-enfants n'ont l'intégralité de la part de leur père que si elle ne dépasse pas le tiers du patrimoine

(1) Sur tous ces points, voy. G. STEFANI, *op. laud.*, 179/193 ; J. N. D. ANDERSON, *Developments in Shari'a Law* (VI), Muslim World 1962, pp. 45 et ss. ; Y. LINANT DE BELLEFONDS, *Immutabilité du droit musulman et réformes en Égypte*, Rev. Intern. de Droit Comp., 1955, p. 1/30.

(2) Édition annotée du texte de la loi par le Ministère de la Justice, p. 76 ; cf. ABÛ ZAHRA, *op. laud.*, pp. 366 et ss.

héréditaire, le legs obligatoire réalise donc à peu près une représentation successorale avec partage par souche.

Tel est le mécanisme adopté par le législateur égyptien dans les articles 76 à 79 de la Loi du 24 juin 1946 sur les Testaments. Il a été repris, à quelques détails près, dans la Loi syrienne de statut personnel du 17 septembre 1953 (art. 257) et dans le Code marocain du statut personnel (art. 266 à 269) (1).

C'est donc dans une voie largement ouverte que s'est engagé le législateur tunisien le 19 juin 1959.

Les dispositions nouvelles sont en effet rassemblées dans deux articles du Livre du Testament que cette loi a promulgué en vue de compléter le Code de 1956, dont il constituera le titre XI.

Le législateur tunisien, comme ses prédécesseurs égyptien, syrien et marocain, admet les filles au bénéfice du legs obligatoire et le partage a lieu éventuellement à raison de deux parts pour l'homme et une part pour la femme.

Il admet aussi à ce bénéfice les enfants de la fille comme fait l'article 76 de la Loi égyptienne et contrairement à la disposition de la loi syrienne et du Code marocain, qui ne bénéficie qu'aux enfants du fils (2).

En revanche, le texte tunisien arrête le fonctionnement du mécanisme à la première génération des enfants issus des fils ou filles du de cujus, tandis que la loi égyptienne ne l'arrête à ce degré que pour les enfants des filles. Pour elle les descendants des fils et des fils des fils pourront prétendre au legs, à quelque degré qu'ils appartiennent, le plus proche excluant sa descendance, mais non celle des autres, ce qui revient à dire que dans cette dévolution nouvelle du droit au legs obligatoire,

(1) On remarquera que seul le législateur marocain a rattaché le legs obligatoire au Titre des Successions. M. Linant de Bellefonds avait signalé l'hésitation du législateur égyptien à paraître faire de sa réforme une modification des règles de la succession (*Immutabilité*, etc., p. 19). Il n'y a sans doute cependant aucune conclusion à tirer de la place faite à la sienne par le législateur marocain.

(2) Il ne faut pas oublier que la fille de la fille prédécédée, si elle est exclue par son oncle, ne l'est pas par sa tante, autre fille de l'aïeul (ou de l'aïeule) et prend un sixième, à moins qu'il n'y ait deux ou plusieurs tantes qui se partagent alors les deux tiers, sans rien laisser à la petite-fille.

la représentation successorale, à la romaine, fonctionnera intégralement.

Il est remarquable que les textes syrien et marocain aient reproduit cette disposition dans son intégralité, pour les descendants des fils, sans limitation de degré, pourvu qu'ils ne se relient au de cujus que par des intermédiaires masculins.

Bien entendu le legs obligatoire ne jouera pas deux fois. Si l'aïeul a expressément attribué à ses petits-enfants ce que la loi leur permet de réclamer, ils devront s'en contenter, sans distinguer s'ils ont été gratifiés par testament ou par donation entre vifs. Mais il se peut que le montant de la libéralité ne coïncide pas exactement avec la part légale du gratifié. Dans ce cas, on procèdera au rajustement. La libéralité sera complétée si elle est insuffisante. Si elle est excessive, elle sera maintenue pour le tout si elle procède d'une donation, mais elle sera réduite si elle procède d'un testament, sauf accord des héritiers, conformément au droit commun des testaments, si elle excède le tiers (1).

* * *

Les commentateurs du Code tunisien du statut personnel avaient été unanimes à souligner l'extrême discrétion témoignée par le législateur en matière de successions, à laquelle il était aisé d'opposer des initiatives très hardies dans le domaine du mariage, que devaient confirmer un peu plus tard la loi sur l'état-civil du 1er août 1957 (2) et celle du 4 mars 1958 sur l'adoption.

Si on fait abstraction de l'article 143 bis introduit au Titre

(1) Dans le cas où il y a plusieurs petits-fils, il semble que l'aïeul pourrait léguer à chacun des parts inégales, pourvu que chacun ait sa part légale et que l'ensemble ne dépasse pas le tiers.

(2) Non seulement en effet la loi sur l'état-civil précise l'exigence d'un acte public pour la constatation du mariage et oblige à choisir entre la rédaction par deux notaires ou par l'officier d'état-civil (art. 31), mais encore elle impose que chaque candidat au mariage justifie qu'il est libre de tout lien matrimonial, ce qui met à la polygamie un obstacle bien plus sérieux que la menace d'amende ou de prison (art. 32). Sur l'extension de ces peines au « mariage clandestin », voy. Loi du 4 juillet 1958).

des Successions par la loi du 19 juin 1959 (1), on ne modifiera pas cette appréciation en face du titre des Testaments. On déplorera en particulier que le législateur tunisien n'ait pas suivi son prédécesseur égyptien, en permettant le legs au profit de l'héritier, seul moyen pratique, depuis l'interdiction du habous, pour assouplir des dispositions, dont on sent bien, en milieu musulman, qu'elles y sont liées à une conception agnatique de la famille, de moins en moins conciliable avec les conditions de la vie moderne (2).

De même on se demande si le moment ne serait pas venu de se dégager d'une interprétation par trop ḍahirite cette fois du ḥadîṯ de Ibn 'Abbâs, en acceptant que le petit-fils puisse être tenu pour 'âṣib aussi proche que son oncle par représentation de son père prédécédé. Ce qu'on admet, comme nous l'avons vu, dans la succession particulière organisée par la loi pour le droit au legs obligatoire, pourrait être admis sans plus d'obstacle pour la succession ordinaire.

C'est en tout cas ce que viennent de faire la Loi irakienne de statut personnel (3) et, plus récemment encore, l'ordonnance pakistanaise sur le droit de famille du 2 mars 1961 (4).

Jules ROUSSIER
(Alger).

(1) A propos de quoi nous avons déjà renvoyé à notre article paru en 1960 dans les mêmes *Studia Islamica* (pp. 125/138).

(2) On lira avec fruit sur ces points plus d'une des pages de l'excellent livre que vient de faire paraître M. R. JAMBU-MERLIN, *Le droit privé en Tunisie*, Paris, 1960 et notamment pp. 233 et s.

(3) Nous avons déjà signalé les deux très bonnes études parues sur cette loi et notamment celle de M. Y. Linant de Bellefonds, qui est presque exhaustive, et marqué que la loi nouvelle a admis de la façon la plus large la représentation successorale. Sur la liberté que le législateur irakien revendique à l'égard de la tradition des fuqahâ' orthodoxes, il faut lire les déclarations du Premier Ministre 'Abd al-Karîm Qâsim au quotidien Al-Ṭawra, reproduites par M. J. N. D. ANDERSON, *op. laud.*, pp. 561 à 563.

(4) Texte *in* Revue Algérienne 1961, 1, 73 à 78 ; et notre étude : *L'ordonnance du 2 mars 1961 sur le droit de famille au Pakistan*, *in* Revue Internationale de droit comparé, 1961-IV.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 MARS 1962
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6166 — Éditeur n° 229
Dépôt légal : 1er trimestre 1962